ADONIS

VOLUME 2

ARKEOLOGI
SEJARAH - PEMIKÌRAN

ARAB-ISLAM

LKiS

ADONIS

VOLUME 2

ARKEOLOGI
SEJARAH - PEMIKIRAN
ARAB-ISLAM

LKiS

Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam Vol. 2

Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam
Adonis

Diterjemahkan dari buku: *Ats-tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahts fî al-Ibda wa al-Itba 'inda al-Arab* (jilid II)
Hak terjemahan Indonesia ada pada *LKiS*
Diterbitkan dalam bahasa Indonesia atas izin penulisnya

lvi + 370 halaman: 15,5 x 23 cm
1. Dialektika kemapanan dan kreativitas
2. Revolusi keagamaan
3. Empirisisme dan penolakan terhadap kenabian
ISBN: 979-1283-19-2
ISBN 13: 9799791283199

Penerjemah: Khairon Nahdiyyin
Editor: Fuad Mustafid
Rancang sampul: Haitami El-Jaid
Penata isi: Santo

Penerbit & Distribusi:
***LKiS* Yogyakarta**
Salakan Baru No 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail:lkis@lkis.co.id

Cetakan I: Agustus 2007

Percetakan:
PT. *LKiS* Printing Cemerlang
Salakan Baru No 3 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 417762
e-mail:elkisprinting@yahoo.co.id

Pengantar Redaksi

Hingga kini, wacana keislaman boleh dikatakan masih berkutat pada bagaimana Islam harus dipandang setelah agama tersebut berjalan lebih dari lima belas abad lamanya semenjak ia dilahirkan, dan sedang dihadapkan dengan prestasi "pihak lain" dengan berbagai keajaiban modernitasnya. Pandangan terhadap hal tersebut sangatlah penting, terutama di era-era belakangan ini.

Sebagai sebuah komunitas, umat Islam memiliki keyakinan bahwa mereka adalah umat terbaik (*khair al-ummah*). Akan tetapi, pada saat yang sama mereka sedang berada dalam posisi "tidak berdaya" menghadapi apa saja yang diluncurkan dari pihak lain yang oleh sebagian besar di antara mereka dianggap sebagai "musuh" yang tidak boleh didekati, dah bahkan justru harus diperangi dan disingkirkan. Mengambil begitu saja apa yang datang dari mereka akan berakibat lenyapnya jati diri yang sudah mengakar. Akan tetapi, tetap mempertahankan diri dengan bersikap eksklusif juga akan berakibat pada munculnya proses alienasi diri dari kehidupan. Jika demikian masalahnya, lantas bagimana umat Islam harus bersikap terhadap teks dasar keagamaan Islam (Al-Qur'an dan Hadits) dan juga terhadap tradisi Islam, serta bagimana juga umat Islam harus mengambil posisi dalam kancah pertarungan ideologi, politik, pemikiran, dan kebudayaan modern saat ini? Jika kita harus merujuk pada masa silam Islam, pertanyaannya: Islam mana yang mungkin dapat dirujuk kembali

dalam menghadapi situasi seperti itu dan juga bagaimana menarik ulang Islam tersebut ke pentas kehidupan modern?

Dalam kaitan ini, paling tidak ada tiga alternatif yang mungkin bisa dipilih dan dijadikan acuan, dan dari salah satu dari ketiganya atau bahkan dari ketiga-tiganya bisa kita terapkan dan hadirkan kembali dalam kehidupan modern sekalipun hal itu juga tidaklah mudah. Ketiga acuan tersebut adalah: *pertama,* merujuk pada teks dasar Islam, yaitu Al-Qur'an. *Kedua,* merujuk pada seluruh tradisi yang muncul pada era kenabian sebagai bentuk aplikasi dari yang pertama. Dan, *ketiga,* merujuk pada keseluruhan produk dari interaksi tripartit antara umat Islam, teks-teks keagamaan (Al-Qur'an, al-hadis, dan riwayat-riwayat sahabat), dan situasi yang melingkupi mereka sepanjang sejarah.

Meskipun demikian, menarik kembali apa yang mungkin disebut dengan "islam" ke dalam pentas kehidupan modern tentu tidak dapat dilakukan begitu saja dengan menghadirkan ulang secara apa adanya acuan tersebut. Hal itu karena pada saat kemunculannya, teks dasar Islam melakukan interaksi dengan ruang dan waktu sebelum kemudian membentuk tradisi. Artinya, ia sendiri sudah tidak lagi "polos" atau "telanjang", dan tradisi bentukan teks dasar tersebut muncul dalam kondisi tertentu. Ia unik dan terbatas. Kalau saja tradisi pertama muncul secara demikian maka tradisi-tradisi berikutnya terbentuk dalam situasi yang lebih kompleks. Oleh karena begitu rumitnya persoalan tersebut maka sangat wajar jika umat Islam pada umumnya dan masyarakat muslim Arab pada khususnya sering mengalami kegamangan di dalam mengambil sikap terhadap kekayaan tradisi yang mereka miliki pada satu sisi, dan juga terhadap munculnya modernitas yang merambah dunia Arab-Islam di sisi yang lain.

Penulis buku ini, Ali Ahmad Said, atau yang lebih popular dengan nama Adonis, di dalam buku ini, memetakan watak kecenderungan masyarakat Arab-Islam dalam menyikapai persoalan tersebut ke dalam dua kategori, yaitu watak imitatif (*ittiba'*) dan watak kreatif (*ibda'*) dalam keseluruhan perwujudan budaya dan peradaban mereka.

Buku yang ada di tangan pembaca ini pada mulanya merupakan disertasi Adonis yang diajukan pada program Sastra Timur di St. Yosef University Beirut, untuk memperoleh gelar Doktor dalam sastra Arab. Buku ini berjudul asli *Ats-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-Ibdâ' wa al-Ittibâ' inda al-'Arab* ("Yang Mapan-Statis dan Yang Berubah-Dinamis: Kajian atas kreativitas dan konservativitas menurut bangsa Arab"). Di sini, "yang mapan" (*ats-tsâbit*) dalam bingkai kebudayaan Arab-Islam didefinisikan oleh penulis sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, dan yang menjadikan sifat kemapanannya sebagai dasar bagi kemapanan, baik dalam memahami maupun mengevaluasi. Selain itu, "yang mapan" juga menegaskan dirinya sebagai makna satu-satunya yang benar bagi teks tersebut, dan berdasarkan hal itu, ia menjadi otoritas epistemologis. Sementara "yang berubah" (*al-mutahawwil*) didefinisikan oleh Adonis dalam dua pengertian: *pertama,* sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, namun melalui interpretasi yang membuat teks dapat beradaptasi dengan realitas dan perubahan, dan *kedua,* sebagai pemikiran yang memandang teks tidak mengandung otoritas sama sekali, dan pada dasarnya pemikiran tersebut didasarkan pada akal, bukan *naql* (tradisi atau wahyu). Akan tetapi, berdasarkan pengamatan dan penelitian Adonis, "yang mapan" (*ats-tsâbit*) dalam sejarah kebudayaan Arab-Islam ternyata juga tidak selalu mapan dan statis, begitu juga dengan "yang berubah" (*al-mutahawwil*), ia tidak selalu berubah dan dinamis.

Dalam buku ini, Adonis begitu cermat menggambarkan dan memetakan kecenderungan pemikiran dan kebudayaan Arab-Islam. Ia berhasil memotret gerak kebudayaan Arab-Islam yang menurutnya selalu terjadi pertentangan dan pertarungan antara pihak atau kelompok yang menginginkan ortodoksi (kemapanan) dengan pihak atau kelompok yang menginginkan perubahan dalam semua lini (teolgi, politik, budaya, hukum, dan bahasa-sastra-pusi), yang mana masing-masing kelompok merasa sebagai pihak yang benar. Tarik-menarik kepentingan dan juga perebutan klaim kebenaran itulah yang membuat gerak sejarah-kebudayaan Arab-Islam menjadi berkembang

dinamis, meskipun di sisi yang lain terkadang justru memunculkan anomali dan bahkan tidak jarang juga memakan korban jiwa.

Di sini harus diakui bahwa konteks kajian buku ini adalah kehidupan masyarakat Arab-Islam. Namun demikian, hal itu bukan berarti bahwa buku ini tidak memiliki konteks dan relevansi untuk masyarakat Indonesia. Sebab, masyarakat di kedua wilayah ini memiliki banyak kesamaan secara sosiologis dan juga keagamaan sehingga persoalan-persoalan yang muncul di wilayah Arab-Islam juga memiliki banyak kesamaan dengan persoalan yang muncul di negeri ini, terutama terkait dengan bagaimana memahami dan menyikapi hubungan antara teks dasar Islam (Al-Qur'an) dan tradisi keilmuan Islam dengan modernisasi yang merambah ke seluruh pelosok dunia, termasuk Indonesai.

Dalam konteks ke-Indonesia-an, pertentangan antara pihak yang menghendaki kemapanan dengan yang menghendaki perubahan serta pertarungan untuk memperebutkan apa yang diklaim sebagaai "kebenaran" juga tidak kalah kerasnya. Masing-masing pihak saling bersaing dan bahkan tidak jarang saling menjegal untuk mendapatkan apa yang diklaim oleh mereka sebagai "yang benar". Puluhan kelompok keagamaan di negeri ini berebut klaim sebagai pihak yang memiliki kebenaran, sementara kelompok lainnya, yang berada di luar kelompoknya, dianggap sebagai pihak yang salah sehingga harus disingkirkan atau terkadang bahkan dianggap sah untuk dihancurkan.

Jika dicermati secara seksama, pertarungan untuk memperebutkan kebenaran, atau yang diklaim sebagai "yang benar", yang terjadi di negeri ini dalam seluruh aspeknya: ideologi, politik, hukum (Islam), dan kebudayaan, juga bertitik tolak dari bagaimana masing-masing kelompok menafsirkan, memahami, dan mendudukkan teks dasar keagamaan Islam (Al-Qur'an) serta tradisi keagamaan Islam dalam kehidupan modern sekarang ini. Sebagian kelompok mendasarkan seluruh pengetahuannya tentang kebenaran pada Al-Qur'an dan as-

Sunnah. Sementara sebagian yang lain mendasarkan pengetahuannya pada nalar, di samping tentunya juga tetap merujuk pada Al-Qur'an dan as-Sunnah. Di sisi yang lain, ada juga kelompok yang mencoba memadukan dua kecenderungan di atas. Kelompok ini sering disebut atau "mengklaim diri" sebagai kelompok moderat, meskipun dalam kenyataannya kelompok yang terakhir ini lebih dekat dengan kelompok pertama, dan sering ikut memusuhi kelompok kedua.

Bagi kelompok pertama, kebenaran, seluruhnya, ada pada teks lahiriah Al-Qur'an dan as-Sunnah dan bahwa kehidupan yang ideal dalam semua aspeknya adalah kehidupan pada masa nabi. Oleh karena itu, carut-marutnya kehidupan sekarang ini dinilai oleh kelompok ini sebagai akibat dari sikap umat Islam yang tidak mau lagi menjadikan Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai rujukan dan dasar dalam menjalani kehidupan. Begitu juga kemajuan teknologi dan juga pradaban yang terjadi pada saat ini dianggap sebagai bukan sebuah kemajuan dan tidak memiliki nilai apa pun karena dinilai menyimpang dari Al-Qur'an dan as-Sunnah: tidak Islami. Bagi kelompok ini, kemajuan dan kesempurnaan hanya ada pada masa nabi sehingga mereka selalu dan akan terus berjuang untuk mewujudkan kehidupan seperti yang terjadi pada masa nabi tersebut. Ini mengandung arti bahwa gerak kehidupan dan kebudayaan dalam seluruh aspeknya harus ditarik mundur menuju kehidupan masa nabi, yakni kehidupan yang Islami. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika di negeri kita saat ini muncul segala sesuatu yang coba diberi citra "Islam", seperti Perda Syari'at Islam, Ekonomi Islam, Perbankan Islam (Syari'ah), matematika Islam, dan juga muncul wacana *khilafah,* sebuah konsep politik-kekuasaan yang khas Islam era klasik dan pertengahan.

Sementara itu, bagi kelompok kedua, kebenaran tidak selamanya bersumber dan ada pada Al-Qur'an dan as-Sunnah, tetapi nalar (*al-aql*) juga dapat menemukan kebenarannya sendiri. Meskipun demikian, hal itu bukan berarti bahwa kelompok ini menafikan kebenaran Al-Qur'an dan as-Sunnah. Hanya saja, bagi kelompok ini,

kebenaran tidak terletak pada teks lahiriah A-Qur'an dan as-Sunnah seperti yang dipahami kelompok pertama, tetapi ada pada nilai-nilai dasar yang terkandung dalam kedua sumber tersebut. Oleh karena itu, diperlukan pemahaman rasional dan juga penggalian atas nilai-nilai dasar yang terkandung dalam A-Qur'an dan as-Sunnah, yang mana hal itu tentu tidak bisa dilakukan tanpa campur tangan nalar (*al-aql*). Dengan demikian, kelompok ini, berbeda dari kelompok yang pertama, mendudukkan nalar (*al-aql*) dalam posisi yang sangat penting di dalam proses mencari kebenaran.

Dua kecenderungan di atas, merepresentasikan adanya pertarungan wacana di antara kelompok-kelompok keagamaan yang ada di negeri ini untuk memperebutkan apa yang diklaim oleh mereka sebagai "yang benar". Sayangnya, dalam kehidupan praksis keagamaan, pertarungan wacana tersebut sering kali diiringi dengan pertarungan urat saraf dan bahkan tidak jarang melibatkan kekuatan fisik. Kelompok yang menghendaki kemapanan sering kali menunjukkan dominasinya atas kelompok pinggiran dengan cara memberikan stereotipe negatif, seperti menuduh tokoh atau kelompok lainnya yang memiliki pandangan atau cara beragama secara berbeda sebagai ateis, ahl bid'ah, atau Islam sesat, dan bahkan tidak jarang mereka juga melakukan penghakiman terhadap pihak yang dianggap menyimpang tersebut. Ada banyak contoh mengenai hal tersebut. Peristiwa pencekalan terhadap salah seorang tokoh senior NU karena dianggap melecehkan Al-Qur'an; penghakiman terhadap salah seorang ustadz di Malang dan ustadzah di Jakarta karena dianggap mengajarkan kesesatan, pengrusakan terhadap kantor dari salah satu organisasi keagamaan yang terjadi di berapa daerah, dan peristiwa-peristiwa lain yang terjadi di negeri ini, semuanya menunjukkan bahwa kelompok ini ingin meneguhkan dominasinya atas kelompok-kelompok yang lain dengan semua cara. Hal ini jelas sangat mirip dengan yang terjadi di dunia Arab-Islam di mana kelompok dominan yang menghendaki kemapanan sering memaksakan kehendak dan pemikirannya pada pihak lain yang tidak sepaham.

Buku ini akan memberikan informasi yang detil dan "telanjang" atas seluruh sisi kehidupan masyarakat Arab-Islam dan juga tentang gerak kebudayaan dan pemikirannya yang disertai dengan pertentangan dan pertarungan yang begitu keras di antara kelompok yang menghendaki kemapanan (*status quo*) dan yang menginginkan perubahan. Begitu terbuka, detil, dan kontrofersialnya pemberitaan yang ada dalam buku ini serta begitu kritisnya Adonis dalam melihat dan membaca setiap informasi (data) yang ada maka tidak mengherankan jika kritik dan juga cemoohan banyak dialamatkan pada buku ini dan juga kepada penulisnya. Akan tetapi sayangnya, kritikan tersebut lebih sering muncul dari tokoh yang sebenarnya tidak paham dengan gagasan yang diusung oleh Adonis. Oleh karena itu, kehadiran buku ini diharapkan akan mampu memberikan pemahaman yang lebih jelas tentang gerak kebudayaan Arab-Islam. Selain itu, buku ini juga diharapkan bisa memberikan wacana dan perspektif baru atas sejarah dan pemikiran Arab-Islam dengan segala dinamikanya.

Atas terbitnya buku ini, kami mengucapkan terima kasih, terutama kepada Adonis (Ali Ahmad Said), yang telah mempercayakan penerbitan buku ini dalam edisi Indonesa kepada kami. Terima kasih juga kepada Khairon Nahdiyyin yang di sela-sela kesibukannya mengajar dan menulis sudah bersedia menerjemahkan buku yang relatif tebal (empat jilid) ini dengan sangat baik dan cermat sehingga memudahkan kami dalam melakukan proses editing. Kami juga mengucapkan terima kasih kepada M. Fasol Fatawi yang sudah bersedia mengedit salah satu jilid dari buku ini (jilid pertama). Akhirnya, kepada para pembaca yang budiman kami sampaikan selamat mengkaji dan menjelajah "dunia pemikiran" Arab-Islam. (fm)

Pengantar Penerjemah

Memberi pengantar berarti memberi gambaran umum mengenai persoalan utama yang dibicarakan dalam suatu buku sebagai sarana awal untuk membekali pembaca masuk ke dalamnya. Dengan asumsi demikian, sebenarnya buku ini tidak perlu diberi pengantar karena sejumlah tulisan telah diberikan sebagai pendahuluan dan pengantar bagi pembaca. Sebelum memasuki inti tulisan, pembaca akan menemukan sejumlah tulisan pengantar tersebut, di antaranya pengantar cetakan terbaru tahun 2002, pengantar cetakan ketiga, pengantar dari Dr. Paul Nwyia, dan dua pengantar dari penulis. Keseluruhan pengantar ini, yang menghabiskan sekitar 145 halaman, berbicara tentang buku ini. Dua pengantar pertama merupakan respons penulis terhadap perdebatan yang dimunculkan oleh buku ini setelah diterbitkan untuk pertama kalinya.[1] Pengantar ketiga merupakan catatan dari sang pembimbing buku ini yang berasal dari disertasi. Dua pengantar terakhir merupakan pengantar asli dari buku tersebut; yang pertama pengantar cetakan buku sementara yang kedua merupakan pengantar bagi buku secara keseluruhan.

---

[1] Sebagai contoh, baca Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykâliyyât al-Qirâ'ah wa Âliyyat at-Ta'wîl*, (Beirut: Al-Markaz ats-Tsqâfi al-Arabi, 1994), hlm. 227–251; Walid Nuwaihid, *Al-Mufakkirûn al-Arab wa Manhaj Kitâbah at-Târîkh*, (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1886), hlm. 100–151; dan Raja' al-Niqâsy dalam *Ashwât Ghâdibah fi al-Adab wa al-Naqd*, (Mansyûrât Dâr al-Âdâb,1970), hlm. 22–35.

Meskipun demikian, tidak ada salahnya apabila beberapa hal perlu disampaikan dalam pengantar ini walaupun secara singkat. Di antaranya mengenai Adonis (penulis buku ini) dan persoalan terjemahan.

Nama Adonis bukanlah nama asli. Adapun nama aslinya adalah Ali Ahmad Said. Nama Adonis diberikan oleh Anton Sa'adah, pendiri dan ketua Partai Nasionalis Syria di tahun 1940-an. Partai ini bertujuan menyatukan "Bulan Sabit dan Bintang", maksudnya persatuan Syria, Irak, dan Libanon sebagai bulan sabit, dan Siprus sebagai bintangnya. Persatuan ini didasarkan pada kesatuan budaya negara-negara tersebut di masa lalu, yaitu kesatuan yang didasarkan pada satu peradaban Phoenik kuno. Berdasarkan peradaban Phoenik kuno ini, partai tersebut menyerukan untuk menyatukan negara-negara itu dalam satu negara, yaitu Syria Raya. Untuk kepentingan tujuan tersebut, salah satu lembaga yang dibentuk Anton Sa'adah adalah lembaga sastra dan seni untuk menyuarakan tujuan dan mewujudkan impian partainya. Di sinilah Ali Ahmad Said bergabung dan mendapatkan nama Adonis dari Anton Sa'adah.[2]

Nama Adonis pada dasarnya adalah nama salah satu dewa dalam legenda Babilonia kuno. Dewa muda ini, yang dicintai Aphrodite, sang dewi cinta, merupakan simbol dari keindahan dan kebaikan. Ia lahir dari hubungan gelap antara sang raja Theyas atau Cinyras, raja Siprus, dengan puterinya Myrrha. Akibat hubungan itu, sebagai balasan atas kesalahannya, Myrrha berubah atau dikutuk menjadi pohon. Dari perut pohon inilah lahir Adonis sebagai simbol bagi kehidupan baru yang bebas dari dosa dan kenistaan.[3]

Dengan memberikan nama tersebut kepada Ali Ahmad Said, Anton Sa'adah ingin menghidupkan kembali masa lalu negera-negara

[2] Raja' al-Niqâsy, *Ashwât Ghâdibah fî al-Adab wa an-Naqd*, hlm. 26–27.

[3] *Ibid.,* hlm. 28. Lihat juga *Encyclopedia Americana*, I, (USA: Amerikana Corporation: 1978), hlm. 179.

tersebut. Ia meyakini bahwa masa lalu tersebut merupakan bagian dari proyek Syria Raya atau Bulan Sabit dan Bintang.[4]

Adonis, yang sekarang tinggal di Paris, Prancis, menurut penilaian Raja' al-Niqâsy, dapat dimasukkan ke dalam salah satu dari sepuluh besar penyair Arab yang lahir setelah Perang Dunia kedua. Ia lahir di Pegunungan Alawiyyin, Syria. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar di Tartus, dan masuk ke perguruan tinggi di Univeritas Syria, ia mendapatkan doktornya di Universitas St. Joseph di Beirut setelah mempertahankan disertasinya tentang "Yang Mapan (Statis) dan Yang Berubah (Dinamis)".

Ia merupakan penyair besar Arab kontemporer, atau tepatnya mungkin seorang budayawan besar Arab masa kini. Meskipun pada tataran popularitasnya di kalangan masyarakat Timur Tengah ia tidak begitu dikenal, ia diakui memiliki posisi yang menonjol dalam gerakan sastra kontemporer. Beberapa kali ia dicalonkan untuk mendapatkan hadiah Nobel di bidang sastra. Kebesaran Adonis dapat dilihat dari pengakuan Ali Harb yang mengatakan bahwa ia banyak dipengaruhi oleh gaya penulisan Adonis dalam melihat segala sesuatu. Citra Adonis, sebagai penulis, yang memancar begitu variatif dalam penglihatan Ali Harb, mendorongnya untuk melihat Adonis sebagai "pencipta atau kreator", penyair, kritikus, pemikir, buku, "nabi", dan pribadi.[5]

Sifat kreatif yang melekat padanya dapat dilihat pada tulisan-tulisan yang dapat dikatakan aneh, baik dalam gaya maupun makna yang ditampilkan. Oleh karena itu, Raja' an-Niqâsy mengatakan bahwa Adonis sebagai penyair bukanlah penyair yang sederhana dan mudah dijangkau. Lebih jauh ia mengatakan bahwa barangkali Adonis merupakan penyair Arab yang paling kompleks dan rumit.[6] Hal itu

---

[4] *Ibid.*

[5] Untuk mengetahui lebih jauh, lihat Ali Harb dalam *Hâkadza Aqra' mâ ba'da at-Tafkîk*, (Beirut: Al-Mu'assasah al-Arabiyyah li al-dirâsât wa an-nasyr, 2005), hlm. 169–178.

[6] Raja an-Niqâsy, *Ashwât Ghâdibah...*, hlm. 25.

mungkin karena watak dasar yang dimunculkan Adonis dalam setiap tulisannya adalah sifat kebaruan. Sebagaimana diketahui bahwa setiap yang baru artinya berbeda dari yang sudah ada. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila pada awalnya apa yang ditampilkan Adonis tidak segera dapat ditangkap, kecuali setelah direnungkan dan didalami maknanya. Dalam banyak tempat dari bukunya, bisikan kebaruan tersebut dapat ditemukan. Dari sini tidak mengherankan kalau nama Adonis dekat sekali dengan kontroversi sehingga ia sering dicap sebagai murtad, kafir, dan bahkan oleh Prof. Shalih Judat ia dijuluki sebagai salah satu "berhala kejahatan" dan dituduh sebagai musuh bangsa dan nasionalisme Arab.[7] Catatan kaki pada pengantar pertama buku ini menjelaskan hal tersebut.

Sebagai salah satu pemikir Arab kontemporer, Adonis dapat dilihat bersama-sama dengan para pemikir lain dalam perspektif hubungan antara realitas kekinian dengan warisan masa lalu. Bagaimana manusia Arab, khususnya, dan masyarakat Islam umumnya, menyikapi dan memandang dua hal tersebut? Kekinian merupakan realitas yang dialami manusia Arab-Islam kontemporer dengan segala kompleksitasnya yang banyak disodorkan kepada mereka dari dunia di luar dunia mereka. Akan tetapi, pada saat yang sama secara psiko-historis mereka terikat dengan masa lalu yang tidak kalah kuatnya mencengkeram mereka. Inilah problem utama yang dihadapi oleh para pemikir Arab semenjak mereka dihadapkan dengan apa yang disebut sebagai Era Kebangkitan.

Secara umum, respons mereka dalam merumuskan pemikirannya dilatarbelakangi oleh realitas mayoritas umat Islam yang memiliki kecenderungan untuk kembali ke masa lalu atau era keemasan; masa Abbasiyah atau era kodifikasi dalam masalah pemikiran, dan era kenabian dan para penggantinya (Khulafaurrasyidin) dalam masalah moral. Para pemikir tersebut ingin menguji keabsahan kembali ke masa tersebut. Dalam deretan pertama, yaitu yang meng-

[7] *Ibid.,* hlm. 24

arahkan perhatiannya pada masalah pemikiran dengan fokus era kodifikasi, bisa disebut di sini, sebagai contoh semata, Muhammad Abed al-Jabiri, Nashr Hamid Abu Zaid, Hassan Hanafi, dan Mohammed Arkoun, sementara dalam deretan kedua, nama-nama yang dapat disebutkan, di antaranya, adalah Khalil Abd al-Karim, Sayyid al-Qimani, dan Said al-Asymawi. Adonis sendiri dapat dimasukkan dalam deretan yang pertama.[8]

Muhammad Abed al-Jabiri melalui proyek "Kritik Nalar Arab" melihat warisan intelektual masa lalu Arab-Islam dalam tiga corak epistemologi, yakni bayani, irfani, dan burhani. Ketiga aliran ini tidak dapat diusung untuk menyelesaikan masalah kekinian karena keterbatasan dan kekurangan masing-masing aliran tersebut. Bayani dianggap tidak mampu menyelesaikan persoalan karena ia terpaku hanya pada bahasa, dan itu pun bahasa Arab, sementara Islam meskipun diturunkan melalui bahasa Arab, ia tidak semata-mata untuk bangsa Arab. Irfani dianggap tidak dapat diandalkan karena lebih bercorak mitis, dan memperlakukan mitos-mitos bukan sebagai mitos sebagaimana yang terdapat dalam kajian antropologi, melainkan difungsikan secara keagamaan, dan dijadikan sebagai hakikat tertinggi. Yang terakhir, burhani, bersifat eklektif dan membaurkan antara teologi, tasawuf, dan filsafat. Sifat eklektif ini yang membuat burhani secara epistemologis menjadi fragmentatif, tidak menyatu. Sebagai alternatif yang diajukan oleh Abed al-Jabiri adalah model Ibn Hazm dengan kritiknya, Ibn Rusyd dengan rasionalismenya, asy-Syathibi dengan model *ushul*-nya, dan Ibn Khaldun dengan historiografinya.

Nashr Hamid Abu Zaid melalui proyek "Kesadaran Ilmiah"-nya mencoba meretas struktur pemikiran Arab-Islam dengan jalan menengok kembali hubungan antara teks utama dalam Islam, Al-

[8] Pengantar ini tidak berpretensi untuk menjelaskan panjang lebar mengenai pikiran-pikiran para tokoh-tokoh tersebut, melainkan hanya untuk memberikan gambaran sepintas mengenai posisi mereka dalam kaitannya dengan satu persoalan tertentu. Hal itu karena seluruh pemikir tersebut memiliki banyak dimensi yang tidak dapat direduksi dalam satu persoalan tersebut.

Qur'an, dengan pembacanya, atau sebaliknya. Dalam melihat hubungan tersebut ia melakukan pembacaan terhadap pembacaan para figur utama dalam pemikiran Islam: asy-Syafi'i, al-Ghazali, Muktazilah, dan Ibn Arabi terhadap teks utama agama. Di pihak lain, ia menyoroti mekanisme internal teks dasar itu sendiri. Kesimpulan yang dicapai adalah bahwa pembacaan terhadap teks dasar tidak dapat dikatakan steril dari pengaruh soso-historis pembacanya. Artinya, hasil pembacaan tidak sama dengan objek yang dibaca. Yang pertama sangat dipengaruhi oleh ruang dan waktu sehingga bersifat temporal dan karenanya bisa diperbarui dan diubah seiring dengan perkembangan. Sementara itu, yang kedua, sebagai teks dasar agama, bersifat final sehingga ia bersifat tetap dan tidak bergantung dengan ruang dan waktu, dan karenanya tidak dapat diperbarui ataupun diubah.

Bagi Hassan Hanafi, proyek "Tradisi dan Pembaruan" (*At-Turâts wa at-Tajdîd*) berarti berusaha membangun persoalan-persoalan perubahan sosial secara alami dan dalam perspektif kesejarahan. Dalam hal ini, tradisi tidak dapat diabaikan karena ia merupakan endapan psikologis suatu bangsa. Ia yang lebih dahulu ada. Oleh karena itu, ia harus diperhatikan dalam rangka memberikan jaminan agar proses keberlangsungan suatu budaya bangsa terjaga, agar kekinian dapat dibumikan, dan agar tradisi dapat digerakkan mengiringi kemajuan dan juga agar ia bisa ikut terlibat dalam persoalan-persoalan perubahan sosial.

Oleh karena tradisi dalam wujudnya beragam maka persoalan "Tradisi dan Pembaruan" salah satu maknanya adalah persoalan bagaimana menarik ulang segala kemungkinan dalam berbagai persoalan yang ada, dan memilih ulang berbagai alternatif yang sudah ada sesuai dengan kebutuhan zaman, tentunya dengan metode penafsiran baru yang melampaui metode-metode penafsiran yang dikenal tradisi lama di satu sisi, dan dengan metode penafsiran yang komprehensif di sisi yang lain.

Berangkat dari metode arkeologi pengetahuan, Arkoun membedakan antara "tradisi ideal" sebagai hasil dari perjuangan misi Al-

Qur'an selama 20 tahun di Makah dan Madinah untuk menancapkan dirinya dalam pentas sosial budaya yang berseberangan dengannya, dengan tradisi-tradisi yang muncul setelahnya sebagai hasil pembacaan terhadap, atau pengulangan dari, tradisi ideal tersebut. Bagi Arkoun, yang harus dilakukan adalah kembali ke materi dasar yang terdapat dalam akarnya yang paling awal. Kembali di sini bukan berarti mengulang-ulang, melainkan kembali ke masa mitis yang membangunnya. Artinya, kembali ke waktu dan ruang yang telah diubah dan dipelesetkan oleh pembacaan-pembacaan dan tindakan-tindakan tradisional yang silih berganti. Oleh karena itu, untuk melakukan pembacaan terhadap "tradisi yang ideal" tersebut diperlukan tiga hal: *pertama,* prioritas utama pendekatan semiotika atau semantik kebahasaan; *kedua,* pendekatan kesejarahan dan sosiologis, dan *ketiga,* sikap teologis. Dari sini, Arkoun memperlakukan materi dasar, atau teks dasar agama, sebagai fakta bahasa yang muncul dari suatu tindak kebahasaan, yang senantiasa harus dipahami dalam suatu momen dan sikap tertentu.

Sementara ketiga tokoh berikutnya, yaitu Khalil Abd al-Karim, Sayyid al-Qimani, dan Said al-Asymawi, seluruhnya memfokuskan kajiannya pada aspek sosio-historis masyarakat Arab pada era kenabian, bahkan lebih dari itu pada proses pembentukan masyarakat tersebut di masa-masa sebelumnya, terutama tokoh yang kedua, Sayyid al-Qimani.

Kesimpulan yang dapat diperoleh dari para pemikir tersebut, meskipun cara yang mereka pakai berbeda-beda satu sama lain, secara umum adalah: *pertama,* baik era kodifikasi maupun era kenabian tidak dapat ditarik-ulang begitu saja tanpa mempertimbangkan proses pembentukannya. Artinya, hasil dari era tersebut tidak dapat diperlakukan secara mutlak. *Kedua,* semuanya bertitik tolak pada kemampuan nalar untuk menjembatani dialektika antara teks utama dengan realitas yang senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan. Dengan demikian, seluruh tradisi, di luar tradisi ideal, harus senantiasa diperbarui sejalan dengan perubahan yang terjadi dengan

menggunakan perangkat-perangkat yang juga mengalami perubahan dan perkembangan.

Buku ini berjudul asli *Ats-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-Ibdâ' wa al-Ittibâ' inda al-Arab*.[9] Secara harfiyah, judul tersebut dapat diterjemahkan sebagai "Yang Mapan (Statis) dan Yang Berubah (Dinamis), kajian atas kreativitas dan konservativitas menurut bangsa Arab". Yang dimaksud dengan "yang mapan" dan "yang berubah" di sini bukan ajaran (agama Islam), tetapi cara pandang dan kecenderungan manusia Arab-Islam dalam melihat dua hal, yaitu masa lalu dan kini, keyakinan dan realitas, wahyu dan akal, warisan dan sesuatu yang datang luar. Cara pandang dan kecenderungan tersebut tercermin dalam seluruh perwujudan budaya dan peradaban mereka, politik, keilmuan dengan segala cabangnya, terutama ilmu-ilmu keagamaan (fiqh, tasawuf dan teologi) dan ilmu-ilmu kebahasaan dan kesastraan.

Oleh karena demikian maka yang dikaji oleh Adonis dalam buku ini adalah data-data yang berkait dengan cara pandang manusia Arab-Islam terhadap realitas masa lalu dan kaitannya dengan realitas kekinian yang temporal. Data-data tersebut berupa tulisan, pernyataan, dan sikap terhadap hubungan dua realitas tersebut. Ia mengurai dan mengeksplorasi secara dalam data-data tersebut. Ia mencoba menguak signifikasi apa yang mungkin disingkapkan dari data-data tersebut. Hasil dari eksplorasi data-data inilah yang mencengangkan dan mengejutkan banyak orang. Akibatnya, ia dituduh dengan berbagai tuduhan negatif. Padahal sebenarnya dia hanya sekadar menjelaskan apa yang dikatakan para pemikir Arab-Islam masa lalu terkait dengan persoalan tertentu. Ia tidak berbicara tentang persoalan itu secara langsung, tetapi berbicara tentang pernyataan para

[9] Sebelum cetakan terakhir, yang menjadi dasar penerjemahan, buku tersebut terdiri dari 3 jilid, sementara cetakan terakhir menjadi 4 jilid. Perbedaan antara keduanya hanya terletak pada jilid ketiga. Jilid ketiga pada edisi pertama dijadikan sebagai jilid keempat, dan jilid ketiga pada cetakan terakhir merupakan materi baru.

pemikir tentang persoalan tersebut. Dengan kata lain, Adonis ingin melihat bagaimana para pakar Arab-Islam itu mencitrakan objek yang dikajinya. Jadi, kalau ia berbicara tentang Islam, Al-Qur'an,[10] ataupun yang lainnya, artinya ia tidak dengan sendirinya berbicara mengenai hal tersebut.

Berangkat dari cara baca seperti itu, ia mendapati dua kecenderungan yang senantiasa bertarung dalam sejarah budaya Arab-Islam, kecenderungan terhadap kemapanan dan kecenderungan terhadap perubahan. Akan tetapi, yang paling dominan dalam pertarungan tersebut semenjak sejarah budaya dan peradaban Arab-Islam terbentuk hingga sekarang ini—dan dominasi tersebut pada umumnya karena dukungan teologis dan politik—adalah kecenderungan terhadap kemapanan dalam segala manifestasinya. Bagi kecenderungan yang pertama, masa lalu sudah selesai, sempurna dan tidak perlu ditambah lagi. Masa kemudian hanya meniru dan menjalankan masa lalu. Sementara itu, kecenderungan yang pertama melihat masa lalu belum selesai dan harus diteruskan dan diperjuangkan hingga mencapai kesempurnaan, dan ini tidak akan pernah didapatkan. Oleh karena itu, perjuangan untuk mendapatkan tidak pernah berhenti sampai kapan pun. Oleh karena kecenderungan yang pertama begitu dominan maka kecenderungan terhadap perubahan hanya sebagai riak-riak kecil yang sewaktu-waktu dapat dihapuskan, ditekan, dan bahkan ditiadakan.

Oleh karena kecenderungan terhadap kemapanan merupakan kecenderungan yang paling dominan dalam sejarah Arab-Islam maka tidak mengherankan jika kebudayaan mereka kering dari kreativitas sementara kreativitas ini dalam pandangan Adonis merupakan faktor

---

[10] Apabila pembaca ingin mengetahui pandangan pribadi Adonis tentang Al-Qur'an, silahkan membaca makalahnya yang berjudul "Teks Al-Qur'an dan Cakrawala Penulisan", dalam sebuah buku yang diberi judul dengan mengambil judul makah tersebut. Makalah di atas merupakan tulisan yang disampaikan dalam sebuah kuliah di College du Franc pada 3 Syubâth 1992. Judul awalnya adalah "Teks al-Qur'an: Sebuah tulisan bukan puisi dan bukan prosa". Al-Qur'an dilihat dalam perspektif proses kreativitas di mana sang penulis tidak terikat secara kaku dengan konvensi yang berlaku dalam masyarakat. Sebaliknya, ia leluasa untuk mengeksplorasi apa yang ingin disampaikannya dengan caranya sendiri.

paling penting dalam pengembangan kehidupan. Pada gilirannya, tidak aneh pula apabila kebudayaan tersebut dalam pertarungannya dengan kebudayaan lain, secara eksternal selalu mengalami kekalahan. Kekalahan ini pada gilirannya memunculkan kompleksitas secara psikologis yang tercermin pada dualisme dalam kehidupan yang tidak pernah terpecahkan.

Terjemahan buku ini semestinya sudah terbit pada pertengahan tahun lalu. Akan tetapi karena proses penerjemahan yang dihadapi penerjemah semata-mata bukan masalah internal buku ini, tetapi juga faktor eksternal yang terkait dengan kesehatan, sehingga terjemahan menjadi molor dan melenceng dari jadwal yang semestinya.

Secara internal, persoalan yang dihadapi penerjemah selama proses menerjemahkan buku ini terkait dengan teknis penerjemahan. *Pertama,* teknis penerjemahan istilah-istilah dasar yang dipakai dalam buku ini, yaitu yang berkaitan dengan istilah-istilah turunan dari konsep *tsâbit* dan *mutahawwil*. Masuk dalam kategori yang pertama adalah istilah-istilah seperti *ittibâ'iyyah, naqliyyah, taqlîdi, qadîm, al-maurûts*, dan semacamnya. Sementara yang masuk dalam istilah kedua adalah istilah-istilah seperti *ibdâ'iyyah, aqliyyah, muhdats,* dan *al-wafîd*. Dalam menerjemahkan kata-kata tersebut, penerjemah kadang-kadang menggunakannya secara tumpang tindih berdasarkan konteks pembicaraan karena Adonis sendiri juga terkadang menggunakan istilah-istilah itu secara bergantian.

Kesulitan lain berkaitan dengan puisi-puisi yang dijadikan dasar pijakan bagi kesimpulan yang diambil penulis. Dalam hal ini, puisi yang dijadikan pijakan ada dua. Yang pertama terkait dengan gejala formal puisi Arab, dalam ilmu *Arudh wa al-Qawâfi* (Prosodi Arab). Dalam kasus ini, penerjemah membiarkan puisi itu apa adanya, tanpa menerjemahkan karena terjemahan atas puisi tersebut tidak diperlukan sama sekali karena ini sangat teknis formal puisi Arab tradisional. Yang kedua adalah puisi-puisi yang memang berkaitan dengan pesan

yang ingin disampaikan, dan pesan-pesan ini yang dijadikan acuan Adonis dalam memberikan analisis dan kesimpulan. Dalam hal ini, penerjemah mencoba untuk menerjemahkan; terkadang secara harfiah dan kadang-kadang langsung pada maksud yang ingin disampaikan. Secara umum, yang dilakukan penerjemah terhadap puisi-puisi itu adalah menerjemahkannya secara harfiyah.

Problem lain yang masih berkaitan dengan puisi adalah banyak bait puisi yang ketika dicek dalam antologi aslinya ditemukan ketidaksamaan redaksi, bahkan perbedaan tulisan. Dalam menghadapi masalah seperti ini, penerjemah lebih mengandalkan redaksi yang ditemukan dalam antologi aslinya.

Masalah lainnya adalah menyangkut persoalan catatan kaki. Catatan *footnote,* di jilid I dan II, ditemukan lebih banyak dari jumlah angka yang mengacu pada catatan kaki. Dalam hal ini, penerjemah mencoba untuk mengecek catatan kaki sebelum kemudian menempatkan angka *footnote* pada teks utamanya. Adapun masalah terakhir, sebagai problem yang selalu muncul dalam menerjemahkan bahasa Arab adalah mengalihkan tulisan Arab terkait dengan nama Barat. Apabila nama tersebut dikenal luas, pengalihan tulisan tidak akan menimbulkan problem sama sekali. Akan tetapi, ketika nama yang bersangkutan tidak begitu dikenal maka di situlah muncul problem. Dalam hal ini, penerjemah mencoba untuk menuliskannya, tentunya setelah mencari informasi dari berbagai rujukan, berdasarkan prinsip-prinsip transliterasi yang berlaku dalam bahasa Arab ketika mengalihkan bahasa asing, terutama dari Eropa. Tingkat ketepatannya memang tidak bisa dijamin, namun bagaimanapun juga harus dialihkan ke tulisan latin.

Joho, 27 Mei 2007

Khairon Abu Asdavi

Pengantar Ahli

Oleh: Dr. Paul Nwyia.

Yang tercinta Adonis

Terus terang saya merasa sangat keberatan ketika Anda meminta saya untuk menjadi pendamping Anda dalam petualangan eksploratif yang hendak Anda jalani. Kalaupun ada dorongan yang menyebabkan saya menerima tugas tersebut, hal itu karena saya merasa, ketika Anda mencoba untuk menjelaskan maksud Anda dan menguraikan garis besar yang ingin Anda capai, bahwa Anda akan mewujudkan impian yang pernah saya cita-citakan di waktu saya masih muda. Upaya untuk mewujudkan hal itu sampai dua kali. *Pertama*, ketika saya membaca buku seorang pengarang Prancis, Henry Bremond, tentang puisi murni, saya bertanya-tanya: adakah yang semacam itu dalam puisi Arab, dan mungkinkan mengkaji persoalan tersebut dalam kaitannya dengan penyair-penyair Arab? Pada saat itu saya adalah penggemar Rambo, Mallarmé, dan Paul Valéry. Cita-cita saya pada saat itu adalah berusaha secara khusus mengkaji puisi Arab untuk membedakan mana yang termasuk *fashâhah* dan *balâghah* (keindahan bahasa). Maksudnya, mana puisi yang tampak hanya dalam bingkai formalnya semata, sementara sebenarnya sama sekali bukan puisi, dan mana yang termasuk puisi yang mirip dengan puisi Rambo dan Mallarmé—puisi sebagai pengalaman kemanusiaan yang merupakan perwujudan dari pengalaman Bromotheus dalam tradisi Arab. Inilah yang dulu merupakan cita-

cita saya yang pertama. Meskipun demikian, pertemuan saya dengan Massignon telah mengubah arah kehidupan saya sehingga saya meninggalkan puisi dan ber-alih ke tasawuf dan sufisme.

Kedua, ketika saya membaca buku Hegel, *Phenomenology of Mind*. Dalam buku tersebut terdapat paparan filosofis mengenai perkembangan pemikiran manusia semenjak kesatuan substansial yang tercermin dalam kota Yunani dan perundang-undangnya sebelum diserang oleh Antigonus—sampai pengetahuan mutlak yang sebenarnya kembali ke kesatuan antara akal dengan realitas atau antara yang universal dengan individual dalam kawasan yang benar-benar mutlak, yang direpresentasikan oleh agama atau ilmu yang mutlak. Representasi ilmu ini berjalan melewati seluruh fase di mana kesatuan substansial pertama terpecah belah, dan akal manusia terus menciptakan peradaban-peradaban yang tingkat kesempurnaannya terkait dengan seberapa jauh dan dekat peradaban tersebut dengan kesatuan antara "aku" sebagai subjek untuk subjek sendiri dengan "aku" sebagai subjek untuk yang lain, atau kesadaran subjektif terhadap subjek dan kesadaran subjektif terhadap dunia. Saya melihat bahwa Hegel sama sekali tidak memberikan perhatian terhadap pengalaman Islam-Arab dalam kaitannya dengan fase-fase perkembangan pemikiran manusia, padahal dia bukan tidak mengetahuinya. Oleh karena itu, saya bertanya-tanya: apa yang akan dapat dilihat apabila buku tersebut berjudul: Phenomenologi pemikiran Arab-Islam dalam rentang sejarahnya? Bagaimana cara menuliskannya? Apakah mungkin kita dapat memahami sedikit saja dari sejarah Arab-Islam apabila buku seperti itu tidak ditulis?

Pemikiran ini senantiasa bergelanyut dengan saya di sepanjang tahun hingga Anda menyampaikan rencana Anda tentang disertasi dengan objek kajiannya tentang *ittibâ'* (peniruan) dan *ibda'* (kreativitas) menurut Arab sebagai dua bentuk pemikiran Arab atau "dua konsep" dalam bahasa Hegel. Saya pun menjadi senang dan menerima untuk menemani petualangan Anda. Saya telah membaca karya Anda

dan saya bertanya-tanya: apakah Adonis telah mewujudkan dua cita-cita saya yang telah saya angan-angankan itu?

Terkait dengan puisi murni, sebagaimana yang dikatakan oleh Bremon—maksud saya analisis terhadap substansi pengalaman puitik dan penjelasan terhadap karakteristik-karakteristik puisi yang sebenarnya dan pembedaannya dari puisi yang hanya sekadar penjelasan, *fashâhah* dan *balâghah*—Anda telah sampai pada kesimpulan-kesimpulan yang saya anggap final dalam kajian puisi Arab. Sebelum menulis kajian ini, Anda telah menyinggung persoalan itu: *pertama,* dengan cara memilih potongan-potongan puisi yang kemudian membentuk pilihan-pilihan puisi yang telah Anda terbitkan; *kedua,* dalam pengantar yang Anda berikan pada setiap jilid dari pilihan-pilihan tersebut; kemudian yang terakhir, *ketiga,* dalam buku kecil yang Anda namai dengan "Pengantar Puisi Arab" (*Muqaddimah li asy-Syi'r al-'Arabi*). Dengan pengalaman pribadi, Anda telah siap untuk menangani persoalan tentang watak (hakikat) pengalaman puitik. Anda seorang penyair, dan puisi menurut Anda adalah upaya menciptakan dunia baru dengan cara melemparkan masa kini ke dalam masa depan atau membuka pintu-pintu masa kini untuk me-nerawang masa depan.

Anda seorang penyair yang senantiasa berubah-ubah (berkembang). Oleh karena itu, Anda siap untuk memahami perbedaan antara yang *tsâbit* (mapan) dengan yang *mutahawwil* (berubah) dalam puisi Arab. Anda telah menganalisis hubungan antara *ats-tsâbit* dengan *al-mutahawwil* dalam puisi secara cermat. Anda telah menjelaskan mengapa yang mapan lebih mendominasi yang berubah, maksudnya bagaimana ide tentang keberadaan puisi ideal yang sempurna muncul dalam dunia Arab, dan bagaimana puisi ideal yang sempurna ini menjadi puisi kuno atau puisi Jahiliah dan yang dekat dengan masa-masa tersebut, dan bagaimana segala bentuk yang menjauhi puisi ideal yang sempurna tersebut dianggap sebagai rendah dan jauh dari sempurna. Yang baru dalam semua ini bukanlah fakta-fakta sejarah yang mendukungnya, melainkan sebab-sebab yang ingin

Anda jadikan sebagai sandaran untuk menginterpre-tasi fakta-fakta tersebut. Anda telah sampai pada kesimpulan bahwa perspektif keagamaan merupakan sebab mendasar mengapa kecenderungan statis (*ats-tsâbit*) lebih dominan daripada kecenderungan dinamis (*al-mutahawwil*) dalam puisi. Atau, dengan ungkapan lain, sistem universal yang diwujudkan oleh agama menjadi faktor mendasar yang menyebabkan masyarakat Arab di tiga abad pertama lebih memilih yang lama sedemikian rupa daripada yang baru sehingga agama menempatkan yang lama dalam posisi sempurna dan menganggap semua yang baru sebagai bentuk penyelewengan dari yang ideal dan sempurna.

Saya setuju dengan Anda bahwa perspektif keagamaan telah memainkan peran yang penting dalam sejarah puisi Arab, meskipun menurut pendapat saya hal itu terjadi dengan cara yang jauh lebih kompleks daripada cara yang Anda gambarkan. Hal itu karena saya bertanya-tanya: jika memang tidak ada faktor-faktor penting lain-nya, yang memainkan peran dalam menciptakan dominasi mentalitas Jahiliah terhadap dunia Arab, atau dengan ungkapan yang lebih tepat, di dalam mengembalikan Islam pada Jahiliah setelah Islam meng-hapuskan dan menjadikannya sebagai contoh ideal yang tidak ber-ubah bagi puisi, bukankah upaya kembali ke masa lalu yang sangat jauh itu sebagai ekspresi dari kerinduan manusia ke surga firdaus yang hilang atau kerinduan kepada pelukan sang ibu, atau—sebagai-mana yang dikatakan Jung—sebagai bentuk kebangkitan idealita-idealita lama dalam pusat ketidaksadaran, dari sisi bahwa berdiri di atas puing-puing tidak sekadar kembali ke masa Jahiliah, tetapi juga kembali ke simbol yang paling mendasar dalam sejarah ketidak-sadaran Arab? Puing-puing merupakan citra yang terkait dengan Padang Sahara, dan Padang Sahara merupakan simbol eksistensia-lisme dalam lubuk jiwa Arab.

Oleh karena itu, kembali ke masa lampau atau mengulang masa lampau bukan merupakan fenomena khusus dunia Arab, dan di-kaitkan dengan agama serta agama dijadikan sebagai yang ber-

tanggung jawab atas fenomena ini. Sebenarnya, gejala itu merupakan gejala kemanusiaan yang seandainya ia tidak ada niscaya hasilnya akan sangat berbahaya bagi keseimbangan mental. Saya mengatakan ini bukan untuk mengingkari peran perspektif keagamaan yang menyebabkan kecenderungan *ittibâ'* sebagai yang dominan dalam puisi. Akan tetapi, barangkali perspektif-perspektif ini tidak sampai pada asumsi yang saya asumsikan, kecuali hanya karena perspektif tersebut dalam struktur pemikiran Arab bertemu secara kebetulan dengan sesuatu yang mendukung perspektif tersebut di dalam merealisasikan apa yang telah diwujudkan.

Dalam hal ini Anda telah menunjukkan pentingnya ide tentang waktu dan peran substansialnya di dalam mengevaluasi perkembangan agama, sastra, atau peradaban secara keseluruhan. Jika agama telah memainkan peran yang negatif terhadap sastra maka hal itu karena bangsa Arab menghendaki agar waktu dari sastra mereka berada dalam bingkai waktu agama mereka. Pada kenyataannya, antara kedua waktu tersebut berbeda dalam dirinya. Perbedaan ini terlihat dalam kajian tentang kaitan antara masing-masing dari agama dan sastra dengan masa mendatang. Ketika berbicara tentang kebangkitan, pembalasan, surga, neraka, dan lainnya ... agama menunjukkan bahwa masa mendatang itu ada jika dinisbatkan pada agama, dan kita tidak dapat memungkiri—apakah kita menyakini itu atau tidak—bahwa salah satu dari inti agama adalah klaimnya bahwa ia mengetahui masa depan. Akan tetapi, hubungan sastra dengan masa depan tidak mungkin seperti ini. Masa depan adalah yang akan datang, dan yang akan datang, dalam agama, telah diketahui sebelum muncul. Akan tetapi, masa mendatang dalam sastra tidak dikenali karena yang akan datang itu sesuatu yang baru bagi yang ada.

Penjelasan tentang masa depan ini berlaku pula dalam menjelaskan mengenai masa lalu serta hubungan agama dan sastra dengannya. Kenyataan ini mengharuskan para kritikus Arab untuk tidak mencampuradukkan antara agama dan sastra ketika mereka memandang masa lalu sebagai bekal penilaiannya bagi masa kini. Dalam

agama, percaya atau tidak, kita tidak dapat mengingkari bahwa masa lalu memiliki makna yang penting dan sangat mendasar sebab zaman wahyu atau munculnya nabi merupakan waktu yang mendasar. Pada zaman itu, sesuatu yang baru muncul di permukaan bumi. Tentunya, "waktu kemunculan ini" memiliki kedudukan yang khusus, dalam pengertian bahwa hubungan masa kini dengan waktu tersebut memiliki sifat khusus yang tidak ditemukan dalam zaman sejarah mana pun. Dari sudut ini, kita dapat mengatakan bahwa masa lalu agama tidak sekadar masa lalu yang bersifat keagamaan, tetapi seberapa jauh masa tersebut ada dalam masa kini. Ini tidak mungkin terjadi dalam tataran sastra. Sastrawan yang mencoba untuk mengembalikan pengalaman generasi tua tidak lain hanyalah meniru. Dia lebih mengembalikan masa kini ke masa lampau daripada menjadikan masa lampau sebagai yang ada dalam masa kini, dan ia tidak menciptakan sesuatu yang baru. Inilah yang terjadi pada apa yang kita sebut dengan "masa kebangkitan" sebab kebangkitan tersebut bukan kebangkitan yang lahir karena memahami hubungan masa kini dengan masa lampau dalam sastra, dalam bingkai hubungan antara keduanya, pada tataran agama.

Di sini patut disinggung peran Aristoteles dan bukunya tentang puisi, khususnya yang berkaitan dengan hubungan puisi dengan moral dan imitasi. Barangkali pengaruh Aristoteles di sini menentukan. Beberapa riwayat mungkin dipalsukan sejak buku Aristoteles diterjemahkan ke dalam bahasa Arab sekitar tahun 250 H. Setelah berkecimpung lama dengan puisi Arab, Anda telah mengetahui bahwa sejarah puisi Arab hanya dapat dipahami dalam perspektif kajian yang meliputi keseluruhan kebudayaan Arab. Dan, Anda pun akan mengetahui bahwa pada gilirannya keseluruhan ini hanya dapat dipahami setelah dilakukan analisis yang cermat terhadap bangunan keagamaan atau perspektif keagamaan menyeluruh yang membentuk keseluruhan peradaban Arab.

Demikianlah, puisi telah menggiring Anda pada apa yang dulu pernah saya cita-citakan ketika saya membaca Hegel, maksudnya

menggiring Anda untuk mengkaji semua aspek atau "bentuk" di mana pemikiran Arab-Islam di sini termanifestasikan agar Anda dapat memahami hubungan *ats-tsâbit* dengan *al-mutahawwil* atau dialektika *ittibâ'* dan *ibdâ'*. Di sini, Anda telah mencurahkan upaya penelaahan dan penelitian yang besar. Suatu saat Anda bergerak mengkaji dasar-dasar *ittibâ'*, dan pada saat yang lain Anda mengkaji dasar-dasar *ibdâ'* dalam masalah *khilâfah* dan politik, agama dan puisi, fanatisme kebangsaan dan politik Islam, puisi dan bahasa, sunnah dan fiqh, gerakan-gerakan revolusioner dan gerakan-gerakan pemikiran, serta masalah puisi dan konsep cinta di dalamnya. Muncullah juz (volume) pertama dari buku ini. Setelah itu, Anda bergerak menuju apa yang Anda namakan dengan upaya mendasarkan (memapankan) yang dasar (*ta'shîl al-ushûl*). Kemudian Anda mengkaji pula upaya mendasarkan (memapankan) dasar-dasar *ats-tsâbit* (*ta'shîl ushûl ats-tsâbit*) dalam upaya mendefinisikan pengertian dari istilah *al-qadîm*, sunnah, bid'ah, ijma', dan taklid; maksudnya, segala sesuatu yang terkait secara khusus dengan ilmu-ilmu tafsir, ilmu-ilmu hadits, dan ilmu-ilmu ushuluddin. Kemudian Anda sampai pada upaya menteorikan dasar-dasar keagamaan-politik. Lalu Anda melakukan pembacaan terhadap apa yang ditulis Imam asy-Syafi'i mengenai fiqh (dan barang siapa yang membaca dua baris dari (tulisan) Imam asy-Syafi'i, ia mengetahui upaya macam apa yang dibutuhkan untuk membaca semua yang dinisbatkan kepadanya). Setelah itu, Anda melakukan teorisasi terhadap dasar-dasar bahasa dan perbedaan antara ilmuwan Kufah dan Bashrah serta kaitan bahasa dengan agama. Terakhir, Anda melakukan teorisasi puisi dan mengaitkan puisi dengan nilai-nilai agama-moral, serta menegaskan prinsip dasar Jahiliah dan dasar ke-Arab-an. Semua ini terkait dengan aspek *ats-tsâbit*.

Berkaitan dengan *al-mutahawwil*, Anda memandangnya melalui gerakan-gerakan revolusioner pada dua masa: Umayyah dan Abbasiyah, dan gerakan-gerakan intelektual di kalangan kelompok apostik yang menolak kenabian karena berpedoman pada nalar, lalu melalui gerakan Mu'tazilah dan upaya mereka untuk menempatkan

nalar sebagai dasar pengetahuan. Kemudian Anda sampai pada gerakan-gerakan kebatinan dari kelompok Imamiyah dan Sufi. Anda telah memperlihatkan perselisihan antara lahiriyah agama dengan batin agama, bagaimana yang hakiki melampaui syari'ah. Setelah semua ini, Anda sampai pada kajian terhadap puisi dan dialektika antara yang lama dengan yang baru. Anda menjelaskan upaya masing-masing dari Basysyâr, Abû Tamâm, dan Abâ Nuwâs untuk menyimpang dari nilai lama dan menciptakan puisi baru. Bagaimana semua ini berakhir dengan dominasi para kritikus yang lebih mengutamakan yang lama atas yang baru, dan mereka mendesakkan nilai lama tersebut ke dalam masyarakat Arab melalui pembuatan kaidah-kaidah yang menjelaskan kebenaran nilai lama dan kesalahan nilai baru.

Saya memaparkan semua ini—meskipun masih banyak yang tidak saya sebutkan—hanya untuk menjelaskan bagaimana kajian Anda mencakup seluruh aspek peradaban Arab: politik, sosial, ekonomi, filsafat, teologi, fiqh, sufi, puisi, dan revolusi. Betapa tugas Anda sedemikian berat mengingat persoalannya sedemikian luas dan bercabang-cabang. Akan tetapi, Anda telah berhasil mengatasi rintangan-rintangan tersebut sekalipun sangat mustahil apabila Anda tidak terjebak dalam semacam ketergesa-gesaan atau pengulangan dalam satu dan lain persoalan. Oleh karena itu, keterkaitan Anda dengan tesis yang Anda bangun bagaikan keterkaitan seorang insinyur dengan bangunan: yang baru dan orisinil. Yang penting adalah rancangan umum dari bangunan. Dalam rancangan itu seorang insinyur menjelaskan kemampuannya yang memikat. Sementara berkaitan dengan materiil, seperti batu, besi, dan kayu, seorang insinyur tidak menciptakannya, tetapi menciptakan cara baru dalam penggunaannya. Demikian pula dalam disertasi Anda, tidak semuanya materi baru. Tentunya, sebagian di antara pembaca akan melihat bahwa Anda semestinya tidak memerlukan sebagian di antara materi tersebut atau menguranginya, seperti kajian Anda terhadap konsep cinta menurut Jamîl Butsainah yang mungkin menurut sebagian pembaca dipandang membosankan atau menyimpang dari tema, atau

seperti paparan Anda terhadap teks-teks asy-Syafi'i yang begitu banyak, sementara sangat dimungkinkan sebagian saja sudah mencukupi. Akan tetapi, semua materi tersebut tidak mengambil bentuknya yang khas dan signifikan kecuali apabila dimasukkan ke dalam rancangan umum yang merupakan kreasi baru di mana Anda memperlihatkan watak khas Anda. Rancangan inilah yang saya namakan sebagai nadi disertasi atau bentuk internalnya, dan bentuk ini telah Anda gambarkan secara menyeluruh melalui pengantar dan penutup.

Seandainya saya ingin menggunakan perumpamaan lain berkaitan dengan nadi disertasi ini, niscaya saya mengatakan bahwa karya ini merupakan terobosan jalan baru yang sedemikian luas ranahnya, yang kebanyakan belum diinjak oleh kaki manusia, dan sangat mustahil apabila Anda sampai pada tujuan pada setiap jalan yang Anda terobos. Yang pasti, Anda telah memperlihatkan kecenderungan yang dapat ditelusuri dalam hutan, atau sebagaimana yang Anda katakan: "Apa yang saya lakukan dalam disertasi ini tidak lain hanyalah permulaan".

Dengan ini saya dapat mengatakan bahwa kebanyakan pasal-pasal dalam disertasi Anda, kalau bukan setiap pasalnya, dapat menjadi titik tolak bagi kajian-kajian yang saya harap banyak generasi muda yang akan berkonsentrasi terhadapnya di bawah bimbingan Anda, dan mendapatkan arahan dari Anda. Ini yang terkait dengan bagian utama disertasi.

Sekarang mari kita perhatikan bagian pendahuluan dan penutup[1] Dalam bagian penutup Anda menyuguhkan hasil-hasil yang diperoleh dari analisis-analisis objektif terhadap teks-teks yang disebutkan dalam bagian utama disertasi. Sebenarnya hanya ada satu kesimpulan: bahwa hubungan antara *ats-tsâbit* dan *al-mutahawwil* tidak bersifat dialektis, tetapi kontradiktif, yang melahirkan represi,

[1] Ketika mempersiapkan untuk menerbitkan disertasi ini saya cenderung untuk meninjau ulang bagian pendahuluan dan penutup, dan memasukkannya secara bersama-sama dalam satu kajian yang membentuk pengantar tersendiri dalam jilid ini (penulis).

yang karenanya sisi *ats-tsâbit* lebih mendominasi sisi *al-mutahawwil* dan menghancurkan segala upaya yang dilakukan oleh kecenderungan (gerakan) kreatif. Konsekuensi dari dominasi *ats-tsâbit* atas *al-mutahawwil* adalah dipermaklumkannya kesatuan antara bahasa dengan agama, puisi dengan moral, serta tradisi sastra dengan tradisi agama sedemikian rupa sehingga konsep tradisi agama digeneralisasikan terhadap tradisi sastra. Dan, akhirnya orang Arab sampai pada perasaan bahwa bahasa, agama, dan eksistensi nasionalisme mereka merupakan satu kesatuan yang tidak terpisah-pisahkan. Oleh karena kesatuan ini merupakan faktor paling kuat maka faktor inilah yang mengadaptasikan peradaban Arab.

Dalam bagian pendahuluan, Anda telah berusaha menjelaskan watak kaitan antara perspektif *ats-tsâbit* dengan perspektif *al-mutahawwil* melalui kajian tentang watak hubungan antara masa lampau dengan kini dan masa mendatang dalam perspektif agama. Pengantar ini, sebagaimana setiap pengantar untuk mengkaji perkembangan pemikiran atau sejarah, Anda tulis setelah Anda menelusuri fase-fase perkembangan tersebut berkaitan dengan pemikiran Arab. Anda telah menjelaskan kesimpulan yang Anda capai dengan bukti-bukti kuat dalam bagian utama disertasi, dan Anda tidak khawatir untuk mengutip secara melimpah teks-teks yang menyingkapkan objektivitasnya. Kasimpulannya adalah bahwa kecenderungan *ittiba'* atau watak *ats-tsâbit* secara langsung muncul dari agama, dan bahwa dominasi kecenderungan tersebut dalam peradaban Arab terhadap kecenderungan lainnya merupakan konsekuensi dari faktor agama yang mengaitkan segala sesuatu dengan agama, termasuk di dalamnya bahasa dan puisi; maksudnya segala sarana ekspresi budaya.

Saya ingin mengupas sejenak kesimpulan ini karena sangat penting dan ada kemungkinan untuk disalahpahami oleh siapa saja yang tidak mencermati pengertiannya. Anda menjelaskan secara terang-terangan bahwa Anda tidak menempatkan agama sebagai keyakinan pribadi, tetapi sebagai gejala antropologi. Dalam istilah ini, terdapat kata "antrophos" yang berarti manusia. Jadi, ketika ber-

bicara tentang agama Anda tidak mengartikan agama menurut Allah, menurut substansinya yang muncul dalam prinsip-prinsipnya yang bersifat gaib, tetapi mengartikan agama sebagaimana yang dialami oleh manusia; maksudnya agama tidak sebagaimana yang dikehendaki Allah dan yang Dia inginkan, tetapi agama sebagaimana yang dipahami dan diaplikasikan oleh manusia. Ini pengertian antropologi agama. Dengan pengertian ini, kita dapat mengatakan bahwa agama mengadaptasikan peradaban sebagaimana ia beradaptasi sesuai dengan peradaban yang membawanya. Dengan kata lain, sebagaimana agama berusaha mengubah manusia, demikian pula manusia pada gilirannya mengubah agama. Bukti akan hal itu adalah pluralitas kelompok-kelompok keagamaan dalam semua agama. Kristen memiliki sekte-sektenya, demikian pula Islam. Fenomena kelompok berarti bahwa, sebagaimana peradaban berbeda-beda sesuai dengan perbedaan waktu dan tempat, demikian pula agama sebagaimana yang dikehendaki Allah merupakan suatu hal, dan sebagaimana yang dipahami manusia dan dialaminya merupakan sesuatu yang lain. Dari sudut ini, saya beranggapan bahwa Anda telah memberikan pengabdian yang besar terhadap Islam ketika Anda menganalisis dengan jelas bagaimana sejarah memperlihatkan bahwa Islam dalam batinnya membawa peluang-peluang untuk *itbâ'* dan *ibdâ'*, dan bahwa sejarah Islam berjalan di atas dua jalan: jalan *tahawwul* (perubahan) dan jalan *tsubût* (kemapanan).

Tragedi peradaban Arab muncul karena kedua kecenderungan ini tidak bertemu secara dialektis, tetapi bertemu secara kontradiktif dan represif sehingga yang satu menghancurkan yang lainnya. Situasi telah menetapkan kemenangan bagi mereka yang memegang *ittiba'* dan mendukung *ats-tsâbit*. Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa agama secara substansial adalah *ittibâ'* dan *tsubût*, mengingat adanya kecenderungan lainnya, yaitu kecenderungan *tahawwul* dan *ibdâ'*. Oleh karena itu, saya beranggapan bahwa Anda telah memberikan pengabdian yang positif terhadap dunia Islam karena Anda memperlihatkan bahwa masa depan peradaban Arab tergantung pada perubahan

watak hubungan antara yang tetap (*ats-tsâbit*) dengan yang berubah (*al-mutahawwil*), antara mental *ittiba'* dengan mental *ibdâ'*. Jika hubungan ini mengalami perubahan dalam agama maka hubungan tersebut juga akan berubah antara agama dengan manusia; begitu juga hubungan antara manusia Arab dengan masa lalu atau tradisi yang Anda sebut dalam disertasi Anda bahwa tradisi ini berfungsi seperti ayah. Kita mengetahui semenjak Freud bahwa anak laki-laki tidak mampu mendapatkan kebebasannya dan berhasil mewujudkan pribadinya kecuali apabila ia membunuh ayahnya. Merupakan kewajiban manusia Arab untuk mematikan tradisi masa lampau dalam bentuk ayah/bapak agar ia dapat mengembalikan dirinya dalam bentuk anak. Pada saat demikian, tanpa harus menyimpang dari agamanya, manusia Arab akan menciptakan tradisi baru, peradaban baru yang merupakan tradisi kebebasan dan peradabannya.

Paul Nwyia

(Beirut, 30 Hazîran [Juni] 1983)

Pengantar Penulis*

1

Saya mendefinisikan yang mapan (*ats-tsâbit*) dalam bingkai kebudayaan Arab sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, dan yang menjadikan sifat kemapanannya (*tsabât*) sebagai dasar bagi kemapanan, baik dalam memahami maupun mengevaluasi. Selain itu, yang mapan (*ats-tsâbit*) menegaskan dirinya sebagai makna satu-satunya yang benar bagi teks tersebut, dan berdasarkan hal itu, ia menjadi otoritas epistemologis.[1]

---

* Ini merupakan pengantar penulis untuk cetakan terbaru buku ini.

[1] Barangkali, di sini, saya mengulang kembali, namun pengulangan ini merupakan suatu keharusan, khususnya dalam menjelaskan kekaburan yang masih menghinggapi sebagian di antara pembaca buku ini, salah paham yang menyebabkan munculnya pemahaman yang keliru secara keseluruhan.

Saya tegaskan, umpamanya, bahwa manusia dalam sudut pandang kebudayaan yang dominan tampak seolah-olah hanya hidup dalam masa lalu, atau khamar dalam sudut pandang sufi tampak sebagai Allah. Mereka kemudian memberikan komentar terhadap penegasan saya tersebut dengan mengatakan bahwa Adonis berpendapat manusia Arab hanya hidup di masa lalu, dan bahwa khamar adalah Allah. Setelah itu, mereka menarik kesimpulan bahwa Adonis anti-manusia Arab, anti kebudayaan Arab, dan di samping itu, dia apostik dan kafir.

Pendapat-pendapat mereka mengenai buku ini, seluruhnya, semacam itu dan sebatas itu. Sejak awal mereka mengacaukan atau menjungkirbalikkan apa yang saya katakan, baik karena berniat jahat maupun karena ketidakmengertian mereka. Yang jelas, tampak bahwa mereka tidak membaca, bahkan terhadap judul buku yang tidak hanya berbicara dalam kerangka kebudayaan dan nalar Arab tentang kemapanan semata, sebagaimana yang mereka duga, tetapi juga tentang perubahan. Tidak hanya tentang peniruan (*itbâ'*) semata, tetapi juga tentang kreativitas. Dari sini, mereka sebenarnya tidak mengajukan materi baru apa pun yang patut dibicarakan dengan mereka atau pantas diberi sanggahan.

Sementara itu, saya mendefinisikan yang berubah (*al-mutahawwil*) dengan dua pengertian: *pertama,* sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, namun melalui interpretasi yang membuat teks dapat beradaptasi dengan realitas dan perubahan. *Kedua,* sebagai pemikiran yang memandang teks tidak mengandung otoritas sama sekali, dan pada dasarnya pemikiran tersebut didasarkan pada akal, bukan *naql* (tradisi atau wahyu).

Akan tetapi, dalam sejarah, yang mapan (*tsâbit*) tidak selalu mapan dan statis, dan yang berubah (*mutahawwil*) tidak selalu berubah dan dinamis. Sebagian dari yang berubah atau dinamis (*mutahawwil*) tidak berubah dalam dirinya sendiri, tetapi berubah sebagai oposisi dengan satu atau lain bentuk, dan berada di luar kekuasaan dengan satu atau lain bentuk pula.

Di samping itu, definisi tersebut tidak bersifat evaluatif, tetapi deskriptif. Kata *tsâbit* (yang mapan) dan *mutahawwil* (yang berubah) hanya istilah teknis-prosedural yang saya pandang memungkinkan saya untuk mengenali secara lebih detil dan objektif gerak kebudayaan Arab-Islam.

Akar problematika epistemologi Arab adalah kecenderungan yang memegang kemapanan teks pada aras keagamaan. Kecenderungan ini menganalogkan sastra, puisi, dan pemikiran secara umum pada agama. Oleh karena aliran ini, lantaran alasan-alasan historis, merupakan representasi dari pendapat kekuasaan maka kebudayaan Arab yang hegemonik adalah kebudayaan kekuasaan. Dalam arti bahwa kebudayaan tersebut merupakan kebudayaan milik pihak yang mapan (*tsâbit*). Demikianlah, dalam praktiknya terjadi pemisahan antara agama-politik di satu sisi, dan budaya dari sisi yang lain. Pengetahuan agama yang unik berubah menjadi preskriptif-epistemologis yang bersifat umum.

3

Ada banyak pendapat yang menjelaskan kemapanan dan signifikansinya. Di antara berbagai pendapat tersebut, saya memilih tiga pendapat yang saya rasakan sangat eksplanatif dan representatif. *Pertama* ath-Thabari, *kedua* Ibn Hazm, dan *ketiga* Ibn Taimiyah. Ketiga pendapat tersebut dapat dianggap sebagai ringkasan dari pandangan yang dominan mengenai kemapanan.

Ath-Thabari mendefinisikan pengetahuan melalui definisi yang ia buat mengenai *ta'wil* dan wilayahnya. Ia mengatakan: "Takwil terhadap seluruh ayat Al-Qur'an ada tiga sisi:

1. Sisi pertama, tidak ada jalan ke arah *ta'wil*. Sisi ini hanya Allah sendiri yang mengetahuinya, dan pengetahuan mengenai hal itu tertutup bagi seluruh makhluk (ruh, nasib ... dan lain sebagainya).
2. Sisi kedua adalah persoalan yang, untuk mengetahuinya, Allah hanya memberikan kepada nabi-Nya saja, sementara umatnya tidak (persoalan ini termasuk yang dibutuhkan manusia, namun jalan untuk mengetahuinya hanya melalui penjelasan rasul).
3. Ketiga adalah persoalan yang pengetahuan tentangnya hanya dimiliki oleh ahli bahasa, yaitu bahasa yang dipakai Al-Qur'an. Ini merupakan ilmu interpretasi terhadap ke-Arab-an dan *i'râb* Al-Qur'an. Pengetahuan ini hanya dapat diperoleh oleh mereka yang masuk dalam kategori orang yang ahli bahasa Al-Qur'an.

Dengan demikian, tampak bahwa pengetahuan memiliki prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah, dan bahwa ada pribadi-pribadi tertentu yang secara khusus memiliki pengetahuan tersebut. Hanya mereka yang memiliki, sementara yang lainnya harus mengambil atau menukil pengetahuan dari mereka. Oleh karena itu, ketika ditanya: siapa ahli *ta'wil* (dan orang yang memiliki pengetahuan, *arif*) yang paling berhak mendapatkan kebenaran di dalam me-*na'wil*-kan (mengetahui) apa saja yang mungkin di-*ta'wil*-kan, ath-Thabari memberikan jawaban kepada kita:

1. Dia adalah "yang paling jelas argumennya mengenai sesuatu yang ia interpretasikan dan tafsirkan, yaitu persoalan yang interpretasinya diserahkan kepada Rasulullah saja, tidak kepada umatnya. Yakni khabar-khabar yang dipastikan [berasal] dari beliau baik melalui penukilan yang *mutawatir* maupun melalui *dalâlah* yang keabsahannya dapat dipertanggungjawabkan.
2. Dia "yang paling jelas pembuktiannya berkaitan dengan apa yang ia ungkapkan dan jelaskan. Yaitu persoalan yang untuk mengenalinya dapat ditangkap melalui bahasa baik melalui puisi-puisi mereka yang beredar maupun melalui logika dan bahasa mereka yang melimpah dan beredar luas."
3. Dia "yang paling sejalan—berkaitan dengan apa yang dia interpretasikan dan tafsirkan—dengan pendapat-pendapat *salaf* dari kalangan sahabat dan para imam, serta kalangan ulama *khalaf* generasi tabi'in, dan para tokoh panutan umat".

"Interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang pengetahuan tentang hal itu hanya dapat ditangkap melalui teks penjelasan nabi, atau melalui ketetapan beliau terhadap maknanya maka tidak diperkenankan bagi siapa pun untuk mengeluarkan pendapat mengenai hal itu. Sekalipun ia benar dalam hal itu, ia salah di dalam bertindak memberikan pendapatnya sendiri. Sebab, kebenarannya bukan kebenaran orang yang yakin bahwa dia benar, melainkan kebenaran tersebut hanyalah ketepatan yang dilakukan oleh orang yang menduga-duga. Orang yang memberikan pendapat tentang agama Allah berdasarkan sangkaan, berarti mengatakan terhadap Allah sesuatu yang tidak ia ketahui." Inilah yang ditegaskan oleh hadits *ma'tsûr*: "Siapa saja yang berkata tentang Al-Qur'an berdasarkan pendapatnya, kemudian ia ternyata benar, sebenarnya ia telah melakukan kesalahan."[2]

[2] Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl ây Al-Qur'ân*, Juz I, Cet. II, (Kairo: Al-Babi Al-Halabi, 1954), hlm. 35 dan 45.

Dalam konteks ini, saya (penerjemah) sengaja tidak menerjemahkan kata ini dengan arti "teks" dengan pertimbangan kata tersebut terkait dengan konsep mengenai struktur makna atau pola-pola makna dalam bahasa Arab sebagaimana yang dijelaskan dalam ushûl fiqh.

Penjelasan ath-Thabari cukup jelas, tidak memerlukan interpretasi. Pengetahuan harus berdasar teks dan berita, bukan nalar. Jalan yang benar untuk mendapatkan pengetahuan adalah al-Kitab (Al-Qur'an), as-Sunnah dan *al-Atsar*. Demikianlah, kita melihat bahwa struktur pengetahuan dalam Islam, menurut ath-Thabari, adalah struktur kenabian-*naqliyah*, bukan struktur pengkajian dan kritik yang logis. Oleh karena itu, kita melihat bahwa pengetahuan di luar *naql* hanyalah bid'ah dan sesat.

Jika kita memahami betapa luas cakupan dari sesuatu yang dibangun oleh dan atas nama agama dalam masyarakat Arab, dan jika kita dapat menangkap bahwa agama merupakan agama umat, dan bahwa pada gilirannya pengetahuan adalah pengetahuan umat, kita akan dapat memahami alasan mengapa "perpecahan dilarang", dan mengapa "bersatu merupakan keharusan." Keduanya berarti bahwa tidak ada perpecahan pemikiran atau epistemologis, yang ada hanyalah keharusan memegang pengetahuan yang disepakati berdasarkan *naql* (tradisi atau wahyu). Keduanya juga berarti bahwa satu umat hanya memiliki satu kebenaran, maksudnya satu pengetahuan dan satu kebudayaan. Atau dengan ungkapan lain, keseragaman agama pada suatu kelompok mengharuskan keseragaman pemikiran-epistemologis. Di sini pula kita menemukan sesuatu yang menjelaskan kepada kita—menurut pendapat ath-Thabari—adanya kesatuan organik antara agama dan politik atau antara kuasa teks dengan teks kekuasaan.

4

Ibn Hazm al-Andalusi mendefinisikan *nash* sebagai berikut: "Kata yang muncul dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah, yang menjelaskan hukum-hukum dari segala sesuatu dan tingkatan-tingkatannya (hukum). Ia adalah *azh-Zhâhir*, yaitu suatu (makna) yang dituntut (dimaksudkan) oleh kata dalam bahasa yang dinyatakan."[3] Di sini,

[3] Ibn Hazm al-Andalusi, *Rasâ'il Ibn Hazm al-Andalusi*, juz IV, ed. Ihsân Abbâs, (al-Mu'assasah al-Arabiyyah lidirasah wa an-Nasyr, 1981), hlm. 415.

Ibn Hazm memberikan dimensi kepastian pada tekstualitas pengetahuan dan kebenaran, dan pada keistimewaannya yang otoritatif-mutlak melalui penolakan dirinya untuk mengikuti seluruh pendapat, bahkan pendapat yang dikatakan oleh para sahabat dan tabi'in, dan melalui penegasannya bahwa perselisihan mengenai sesuatu harus dikembalikan kepada Allah dan rasul, atas dasar ayat:

> Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah, dan taat-lah kepada rasul dan mereka yang memegang kekuasaan di antara kalian. Jika kalian berselisih mengenai sesuatu hal maka kembalikanlah kepada Allah dan rasul, apabila kalian memang beriman kepada Allah dan hari akhir.[4]

Jika Ibn Hazm menolak mengikuti pendapat para sahabat dan tabi'in, tentunya ia juga menolak mengikuti pendapat para *fuqahâ'*. Ia menjelaskan sikapnya ketika mengatakan bahwa mengikuti pendapat belum terjadi di masa sahabat, tidak pula di masa tabi'in. Taklid merupakan bid'ah yang baru terjadi pada "abad IV H., yang dinilai negatif (*bid'ah*) dalam bahasa rasul", "dan bahwa pada tiga abad pertama tidak ada seorang pun yang bersikap taklid kepada seorang sahabat, tabi'in, atau imam yang seluruh pendapatnya dijadikan rujukan (dijadikan madzhab) sebagaimana adanya, kemudian dipegangi dan difatwakan kepada masyarakat."[5]

Ibn Taimiyah mengatakan: "Bid'ah lahir dari kekafiran". Siapa saja yang menandingi al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah dengan nalar maka pendapatnya muncul dari pendapat orang-orang sesat". Mereka yang menandingi al-Kitab dan as-Sunnah dengan apa yang mereka sebut sebagai ilmu-ilmu rasional semacam kalam dan filsafat, mereka sebenarnya membangun persoalan mereka atas dasar pendapat-pendapat yang tidak jelas dan global yang memuat kemungkinan berbagai makna. Ketidakjelasan yang terdapat di dalam pendapat-pendapat tersebut, baik secara eksplisit maupun implisit, menyebabkan ia bisa benar dan bisa juga salah. Di samping juga karena kebenaran yang ada

---

[4] QS. an-Nisâ' [4]: 59.

[5] Ibn Hazm, *Rasâ'il Ibn Hazm* ..., juz III, hlm. 166–167.

di dalamnya masih mengandung kemungkinan salah sebab adanya kesamaran dan ketidakjelasan. Selain itu, mereka menandingi teks-teks para nabi dengan kebatilan yang terdapat di dalam pendapat-pendapat mereka (...). Inilah yang menyebabkan umat-umat sebelum kita tersesat, dan ini pula yang menyebabkan lahirnya bid'ah."

Oleh karena itu, bid'ah tidak semata-mata (sesuatu yang) baru muncul, baik yang baru muncul itu berupa kosa kata maupun sesuatu, tetapi bid'ah sebenarnya terdapat dalam makna yang keliru, yang dibawa oleh sesuatu yang baru tersebut. Ilmu kalam, misalnya, tidak dinilai negatif oleh para imam "karena kosa katanya yang baru", tetapi mereka menilai negatif "karena ilmu ini memuat ajaran-ajaran keliru yang bertentangan dengan al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah (...). Dan, semua yang bertentangan dengan al-Kitab dan as-Sunnah secara pasti adalah batil. Hal itu karena ajaran-ajaran "yang benar adalah yang terdapat pada dua sumber tersebut".[6]

Pendapat-pendapat ini, sebagaimana telah saya singgung, merupakan sisi kemapanan teori keagamaan yang menjadikan dirinya sebagai parameter bagi pengetahuan secara umum. Oleh karena itu, apa saja yang berbeda dengannya, dalam wilayah pengetahuan mana pun, dicap sebagai "ajaran yang sesat" sebagaimana yang diungkapkan oleh Ibn Taimiyah. Kemapanan teoretis ini menjadi teks kedua yang menduduki posisi teks pertama (teks wahyu) sehingga saat ini sulit bagi kita untuk dapat melampauinya—agar kita dapat melakukan pembacaan secara khusus dan menulis teks kita yang baru dan khusus, mulai dari teks pertama.

Pada saat ini, muncul modernitas. Modernitas sendiri merupakan perpanjangan dari apa yang saya sebut sebagai *tahawwul* (perubahan), dan perubahan muncul dari asumsi adanya kurang atau

---

[6] Ibn Taimiyah, *Dar' Ta'ârudh al-Aql wa an-Naql*, juz I, bagian pertama, ed. Muhammad Rasyâd Sâlim, (Kairo: Dâr al-Kutub, 1971), hlm. 191, 209, dan 232.

tidak adanya pengetahuan di masa lampau. Kekurangan atau ketiadaan ini mungkin diganti dengan mengambil sesuatu untuk pemikiran atau pengetahuan tertentu dari bahasa asing ini atau itu, namun mungkin juga dengan melakukan upaya kreativitas. Dengan demikian, modernitas adalah menyatakan sesuatu yang belum diketahui oleh tradisi kita, atau mengungkapkan sesuatu yang tidak diketahui dari satu sisi, dan menerima ketidakberhinggaan pengetahuan di sisi yang lain.

Salafiyah yang merupakan perpanjangan dari apa yang saya sebut sebagai *tsabât* (kemapanan), berangkat dari asumsi bahwa pengetahuan melalui teks dan *naql* adalah paripurna sehingga kemodernan tidak memiliki makna pentingnya ketika berhadapan dengan suatu bahasa yang telah mewujudkan kreativitas paripurnanya yang tidak mungkin dilampaui. Oleh karena itu, pemikiran lain dan juga kreativitas menjadi tidak diperlukan. Dengan demikian, yang dibutuhkan oleh masyarakat, menurut pandangan ini, adalah menjadikan masa lalu senantiasa terus hadir.

Inilah dua konsep yang saling menegasikan antara satu dengan yang lainnya. Salah satunya muncul dari sikap yang terus-menerus mencairkan identitas dalam masa kini dan masa datang dengan pengetahuan lama yang sudah berlalu dan bahasa yang mengekspresikannya, sementara yang lainnya muncul dari sikap menegasikan sikap mencairkan identitas tersebut.

Penjelasan di atas menyingkapkan dilema dalam realitas pemikiran Arab dominan, singkatnya adalah sebagai berikut:

1. Pengetahuan tekstualitas tidak dapat disejajarkan dengan kriteria apa pun di luar dirinya, dan tidak dapat dimajukan di luar pengetahuan ini.
2. Bahasa Arab dan kreativitasnya, khususnya kreativitas puitiknya, tidak dapat disejajarkan dengan kriteria apa pun di luar dirinya.

Dua prinsip ini merupakan kriteria tekstual yang menegaskan: (1) otoritas; (2) bahwa kebenaran tidak terdapat di dunia, manusia, atau alam, tetapi ada dalam teks; (3) pemahaman terhadap realitas harus sejalan dengan teks, (4) anti kritik, maksudnya menekankan pemikiran dogmatis-misionaris-praktis-moralis; (5) bahwa kebangkitan adalah kembali ke teks dasar; dan (6) bahwa kebenaran berada di (tangan) kekuasaan sebagai penjaga teks dan bahwa kebenaran adalah satu sehingga tidak ada pluralitas dan perbedaan.

Sikap terhadap dua kriteria ini menentukan sikap terhadap kemajuan dan kemodernan secara umum, bukan dalam kaitannya dengan Barat, melainkan dalam kaitannya, pertama-tama, dengan kita sendiri dalam sejarah kita. Dua kriteria ini bertentangan dengan prinsip-prinsip kemodernan sebagaimana yang saya pahami—dalam bingkai kebudayaan Arab-Islam. Prinsip-prinsip tersebut dapat diringkas dalam tiga hal, yaitu:

1. Prinsip kebebasan berkreasi tanpa batas;
2. prinsip ketidakberhinggaan pengetahuan, ketidakberhinggaan eksplorasi; dan
3. prinsip kelainan, perbedaan dan pluralitas.

Apakah mungkin sebuah teks dapat mengatasi "yang ada" sehingga ia mencakup keseluruhannya secara total? Apakah Teks membicarakannya sebagaimana adanya dalam kaitannya dengan substansi secara menyeluruh sehingga terbentuklah ilmu yang universal, ilmu tentang yang ada sebagai sesuatu yang ada? Secara keagamaan jawaban terhadap pertanyaan ini adalah positif.

Jawaban tersebut mengandung problematika yang dilahirkan oleh akidah mutlak, baik yang mitis maupun keagamaan, akidah yang melontarkan dirinya sebagai pengetahuan paripurna tentang segala sesuatu dan bersifat final. Atau dengan ungakapan lain, akidah yang

menyatakan bahwa penamaannya terhadap sesuatu merupakan hakikat dari sesuatu tersebut, dan bahwa semua penamaan lainnya adalah salah. Akidah itu saja yang benar dan merupakan kebenaran, sementara yang lainnya salah dan sesat.

Dalam perspektif ini, jelas bagi kita bahwa yang ditekankan adalah superioritas teks dalam pengetahuan keislaman khususnya, dan pengetahuan keagamaan atau dogmatis pada umumnya.

Posisi seperti ini, dari sisi Islam, menyingkapkan bahwa agama, sebagai wahyu, maksudnya sebagai kalam Allah, tidak memiliki masa lalu; dalam arti bahwa agama termasuk di antara yang transenden (di luar waktu) sehingga tidak berlaku baginya kategori perubahan ataupun kekurangan. Yang menjadi dasar adalah wahyu-teks (*lauh mahfûzh*). Teks ini senantiasa hadir dan paripurna. Berhubungan dengannya berarti memasuki kehadiran tersebut secara langsung, bukan dengan perantara. Dari sinilah muncul penolakan terhadap taklid. Penolakan ini menyembunyikan hal lain: penolakan terhadap pembaruan sebab teks senantiasa paripurna-senantiasa baru sehingga tidak ada taklid dan pembaruan. Yang ada adalah sorotan teks yang terus-menerus dalam kesempurnaan dan keelokan kehadirannya.

Dalam sudut pandang ini, saya bisa memahami bagaimana perkembangan pengetahuan agama—apabila boleh dikatakan perkembangan—hanya bergerak dalam cahaya asli yang bersifat total—cahaya teks. Maksudnya, perkembangan merupakan peralihan secara bertahap dalam cahaya tersebut. Kaitan antara seorang muslim dengan teks ini (bahasa) bukan kaitan antara yang kini dengan yang lalu: bukan kaitan historis, melainkan kaitan manusia dengan dirinya sendiri, dan dengan watak dasarnya secara eksistensial. Demikianlah, teks-wahyu bukan merupakan tradisi di belakang seorang muslim, atau merupakan masa lalu, melainkan ia merupakan kehadiran yang mutlak. Sebagai konsekuensinya, sejarah bukan merupakan gerak

peralihan dari yang baik ke yang lebih baik, atau dari yang kurang ke yang sempurna. Hal itu karena yang paripurna—yang paling baik menjadi asal yang mendasari—adalah masa pertama kenabian, dan segala penyimpangan darinya merupakan degradasi dan keruntuhan. Berdasarkan pandangan ini, sejarah adalah yang asal itu sendiri dalam orientasi dan sorotannya. Sejarah merupakan kelanjutan dari permulaan. Sejarah merupakan kehadiran yang terus-menerus dari yang asal. Sebagaimana yang asal itu satu kesatuan, demikian pula sejarah merupakan satu kesatuan. Sejarah merupakan kehadiran yang integral dalam kesatuan dari yang asal. Di sini, wahyu (teks-bahasa) tampak sebagai fajar dan buaian pemikiran Islam-Arab. Wahyu merupakan fajar di mana seluruh yang ada—dunia dan akhirat—menampakkan diri dalam sorotannya.

8

Saya membedakan (di sini pula saya merasakan bahwa mengulangi persoalan ini penting) di semua tulisan saya mengenai masa lalu kebudayaan Arab antara dua tataran: apa yang dominan dan diterima tanpa menimbulkan problem mendasar sama sekali di satu pihak, dan apa yang ditekan atau dikendalikan sebagai akibat dari problem yang akan dimunculkannya di pihak lain.

Kebudayaan pada tataran pertama merupakan kebudayaan sistem yang dominan. Maksudnya, kebudayaan yang didasarkan, sebagaimana layaknya sebuah sistem, pada klaim berpegang pada yang dasar, mempertahankan nilai-nilai tradisional sebagaimana adanya, atau sebagaimana yang diwarisi oleh generasi belakangan dan generasi yang mendahuluinya.

Sementara kebudayaan pada tataran kedua merupakan sejumlah produk yang ditulis berdasar pandangan yang menginterpretasikan yang dasar (sumber) dengan bentuk yang berbeda, dan meninjau ulang terhadap nilai-nilai tradisional berdasarkan interpretasi itu sehingga pandangan tersebut melampaui sebagian yang lain dan memahami sebagian yang lain secara berbeda.

Kebudayaan pertama menurut klaimnya sendiri bersifat tekstual, fundamental, dan otoritatif. Sementara kebudayaan yang kedua, pada umumnya, menurut klaim kebudayaan yang pertama, adalah baru; dalam arti bersifat reformatif, sebagaimana yang kita istilahkan sekarang. Dari sini, kebudayaan yang kedua direpresi oleh sistem politik-kebudayaan yang dominan atau diabaikan dan dipinggirkan. Sebagian yang lainnya bahkan dimusnahkan secara total sehingga hanya sekelumit saja yang sampai kepada kita, sebagaimana yang diutarakan oleh para penulis dalam tulisan-tulisan mereka yang secara khusus memberikan kritik dan sanggahan terhadapnya, seperti karya gerakan Qaramith dan gerakan *ilhâd*. Ini hanya sebagai contoh saja.

Ketika sekarang ini saya berusaha keras untuk menyingkapkan apa yang direpresi dan ditekan serta berusaha mengkajinya maka sebenarnya saya berusaha keras untuk melihat aspek-aspek dari peradaban masa lalu kita yang mungkin dapat memberikan sorotan mengenai kajian tersebut, dinamika dan variasinya, serta pluralitas pandangan terhadapnya, dan membantu untuk menghapuskan citra yang telah disuguhkan kepada kita melalui sistem yang dominan: tunggal, memorial, dan repetitif.

Dengan cara demikian, saya tidak bermaksud kembali ke masa lalu, tetapi mengevaluasi ulang masa lalu tersebut secara mendasar dan menyeluruh. Dengan kata lain, saya menyerukan untuk mengamati gerak sejarah peradaban Arab, yang mampu menyingkapkan variasi dan pluralitasnya. Dalam upaya ini, saya tidak bermaksud untuk memberitakan tulisan ini sebagai sesuatu yang tertindas dan tertekan, baik secara pemikiran maupun perpuisian; saya juga tidak ingin mengatakan bahwa buku ini merupakan model pioner dari modernitas atau kreativitas, atau saya menilai keliru terhadap apa yang dominan. Akan tetapi, yang saya inginkan adalah bahwa memahami warisan tradisi kita dengan segala aspek secara keseluruhan, dan menggambarkannya secara analitis dan kritis dengan gambaran yang baru.

Di samping pembedaan ini, saya tidak berusaha—dalam buku *Ats-Tsâbit wa al-Mutahawwil* ini—untuk mengadopsi simplifikasi umum: interpretasi terhadap struktur atas dalam masyarakat Islam-Arab pertama sebagai cerminan dari struktur bawah. Interpretasi ini termasuk di antara poin yang dikritik oleh sebagian kritikus terhadap saya. Tafsir semacam itu merupakan tafsir dari luar, merupakan bentuk *isqâth*.[7] Selain itu, tafsir tersebut diperkenankan hanya apabila wahyu dan syari'at memang dialami sebagai salah satu bentuk kesadaran sosial yang sejalan dengan kekuatan-kekuatan produksi dalam periode Islam awal, dan dengan hubungan-hubungan produksi serta distribusi kerja ... Kenyataannya, hal tersebut bertentangan dengan realitas. Wahyu dan syari'at ada dalam masyarakat Islam-Arab sebagai wahyu dari Allah. Keduanya dijalankan sebagai wahyu. Dari keduanya, kriteria-kriteria intelektual, moral, dan nilai dibangun. Identitas masyarakat Islam-Arab pertama dan kebudayaannya dibangun atas dasar wahyu ini. Fakta ini sama sekali tidak akan berubah sekalipun kita mengingkari atau menolak wahyu. Kebudayaan dalam masyarakat Islam awal, secara substansial dan dalam karakteristiknya yang paling penting, bukan lagi sesuatu yang diusahakan; dalam arti bahwa kebudayaan tersebut bukan merupakan hasil dari interaksi antara aktivitas intelektual dengan gerak realitas, melainkan lebih merupakan sejumlah keyakinan yang bersumber pada wahyu. Oleh karena itu, pelaksanaannya tidak bersifat eksperimental-kritis, tetapi merupakan penegasan dan pemapanan terhadap apa yang diwahyukan. Kemudian, masyarakat tersebut belum sampai pada tingkatan yang cukup kompleks dalam pola produksi hubungan-hubungan. Berbagai kelas dalam masyarakat tersebut pada taraf kesadaran kelas tidak berbeda, dan pembedaan antara produsen dengan sarana-sarana produksi mereka belum jelas.

Dari sini, saya melihat bahwa kebudayaan dapat dipahami hanya dengan menganalisisnya dari dalam melalui perangkat-perangkatnya

[7] Suatu konsep tentang interpretasi yang memasukkan secara paksa aspek eksternal ke dalam objek yang dianalisis.

sendiri. Di sini ada perbedaan. Saat ini kita berada dalam sebuah momen sejarah di mana kebudayaan ini, meskipun telah terjadi perubahan pada struktur bawah semenjak 14 abad yang lalu, tampak seolah-olah sebuah pentas di mana sejarah mengulang dirinya sendiri, namun untuk tujuan yang sama: upaya menempatkan era kenabian dan kebudayaan wahyu, maksudnya struktur atas itu sendiri. Perbedaan inilah yang menegaskan pendapat saya.

9

Persoalan kembali ke teks awal atau asal dalam (kawasan) Timur Arab-Islam mengasumsikan adanya pembedaan yang mendasar antara dua jenis pembacaan:

1. Ada orang yang membaca teks-dasar dengan suatu metode yang dia pergunakan untuk mentransformasi teks tersebut menjadi sarana perjuangan dan pembebasan. Barangkali ini positif pada situasi historis dan keadaan tertentu ketika pembacaan ini berada dalam bingkai kemerdekaan diri-kultural, dalam bingkai menjelaskan identitas, dan membebaskan, khususnya, dari segala bentuk hegemoni eksternal.
2. Ada orang yang membaca teks-dasar dengan pembacaan yang sangat literal. Menafsirkan sejarah dan kehidupan masa kini dan mendatang dalam cakrawala literalitas, serta membangun sistem, nilai, dan budaya, sepenuhnya berdasarkan semangat literalitas ini.

   Pembacaan yang kedua ini memunculkan banyak problematika. Akan tetapi, kita harus memahaminya dengan benar agar faktor-faktor subjektif dan objektifnya dapat disingkap. Ini dilakukan dalam rangka agar kita dapat berdialog dengannya atau melawannya secara baik.

Dalam dua konteks tersebut, kita dapat menggambarkan pembacaan yang dominan terhadap teks agama sebagai pembacaan ideologis. Dalam hal ini, pembacaan tersebut mengubah teks menjadi

medan pertentangan dan pertarungan; dalam arti bahwa pembacaan tersebut mengubah teks menjadi teks politis:

1. Pembacaan ideologis menuntut upaya mendapatkan kuasa dalam rangka menggeneralisasi "kebenaran-kebenarannya" (kebenaran-kebenaran pembacaan).
2. Pengetahuan menjadi kuasa, dan kuasa menjadi pengetahuan: kebenaran bersimbiosis dengan kekuatan.
3. Tentunya, pembacaan ideologis-politis ini memunculkan pembacaan atau berbagai pembacaan lain.
4. Teks agama menjadi tempat untuk perang pembacaan (interpretasi), yakni menjadi tempat bagi perang kekuasaan. Artinya, pembacaan ideologis mengubah teks menjadi sarana untuk mengungguli dan mendominasi.
5. Kekerasan diperkenankan sebagai bagian dari pembacaan-kekuasaan ini, dan semua pembacaan ini merupakan representasi dari yang benar, dan sejalan dengan kehendak Tuhan. Sebagai konsekuensinya, semua pembacaan menafsirkan semua yang bertentangan dengannya sebagai bertentangan dengan kebenaran.
6. Semua pembacaan yang terlibat dalam pergulatan ini membawa kita pada dunia tertutup di mana berbagai "akidah" atau "madzhab" bergerak. Pada gilirannya, masing-masing dari pembacaan tersebut merupakan dunia tertutup.
7. Karena pembacaan terhadap teks agama Islam bersifat keagamaan-duniawi (suci-profan) menurut pemahaman yang dominan maka kita dapat memahami bagaimana yang suci dan profan saling berganti posisi, dan bagaimana kekerasan itu sendiri, dalam beberapa situasi, menjadi suci atau sakral.

Sebagian dari para penganut pembacaan-pembacaan di atas ada yang bersikap ekstrim hingga memegang semacam paham etnosentrisme yang berseberangan dengan etnosentrisme Barat. Dalam

tesis-tesis mereka ada pernyataan yang mengatakan bahwa "umat Islam" merupakan pusat dunia, sebagai pembawa misi terakhir ketuhanan, dan misi ketuhanan yang paling paripurna, sementara misi lainnya adalah salah sehingga harus ditunjukkan ke "jalan yang lurus". Dengan pengertian demikian, kelompok ekstrimis ini menolak "seluruh kebenaran yang ada pada pihak lain", maksudnya semua yang dianggap benar oleh pihak lain (nonmuslim).

Di sini, "identitas Islam" bersejajaran dengan sikap eksklusivisme. Di sini, konsep identitas bersifat "tunggal" dalam pengertian teologis, dan ideal dalam pengertian filosofis. Sifat dasar dari identitas ini adalah negatif atau menolak. Identitas ini merupakan identitas pemisahan: budaya Islam dipisahkan dari budaya-budaya lainnya. Akan tetapi, identitas ini sama sekali tidak melontarkan ide apa pun yang mendalam mengenai keterkaitan: bagaimana budaya ini berkaitan dengan yang lainnya?

Demikianlah, para penganut pembacaan yang ekstrim ini melihat semacam adanya kesesuaian penuh antara wahyu Tuhan—sebagaimana yang mereka interpretasikan—dengan identitas kemanusiaan dari masyarakat yang mempercayai wahyu tersebut.

Identitas di sini, sekali lagi, bersifat substansial, abadi, sebagaimana substansialitas, kemapanan, dan keabadian wahyu. Identitas yang secara keseluruhan didasarkan pada pemisahan ini dianggap bersifat terus-menerus, abadi, dan tiada perubahan. Sebagai konsekuensinya, identitas ini dianggap bersifat integral, satu, dan berbeda dari identitas-identitas lainnya.

Akan tetapi, identitas bukan semata kesadaran, melainkan juga ketidaksadaran. Bukan semata yang dinyatakan, melainkan juga yang ditindas. Bukan hanya yang diwujudkan, melainkan juga yang sedang berupaya untuk berwujud (atau gagal). Bukan semata-mata yang berkelanjutan, melainkan juga yang terputus.

Jadi, dalam inti "kesatuan" yang dibayangkan itu ada keterbelahan. "Aku" tidaklah tunggal kecuali dalam penampilannya. Dia

secara mendalam tercabik-cabik dan terbelah. "Yang lain" sendiri mendekam (secara negatif atau positif) dalam jantung "Aku". Oleh karena itu, tidak ada pemisahan tanpa keterkaitan: tidak ada "Aku" tanpa "yang lain". Identitas yang hidup dan yang dapat melihat (atau tidak buta—meminjam istilah Abd al-Kabîr al-Khatîbi—senantiasa berada dalam ketegangan relasional yang subur dan tidak jelas antara "Aku" dengan "Yang lain". Tanpa itu, identitas hanya akan menjadi identitas batu dan sesuatu, bukan identitas manusia dan kesadaran. Identitas tidak semata-mata berasal dari "dalam", dan juga tidak semata-mata dari "luar", tetapi identitas senantiasa berinteraksi dan bergerak.

Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa identitas tidak terletak dalam sesuatu yang tetap, tetapi dalam sesuatu yang berubah-ubah. Dengan kata lain, identitas tidak memiliki bentuk. Atau, dengan ungkapan yang paling tepat lagi, identitas merupakan konsep dalam bentuk yang senantiasa bergerak. Identitas "tidak pernah sama dengan pengalaman konkret apa pun, sebagaimana yang dikatakan oleh Levi-Strauss. Identitas tampil dalam "gerak menuju", bukan dalam "kembali ke". Identitas senantiasa terbuka, bukan tertutup; senantiasa berinteraksi, bukan menutup diri; senantiasa kreatif, bukan menelan mentah-mentah.

Dalam puisi dan kreativitas seni secara umum, persoalan identitas tampak menjadi problematika yang paling mencolok. Identitas dalam bahasa puitis senantiasa menjadi objek pertanyaan. Manusia sendiri dalam pengalaman kreasi seni hanya diukur sejauh produk yang dia hasilkan. Oleh karena itu, identitasnya merupakan dialektika antara dia dengan yang akan ada: identitasnya senantiasa berada dalam gerak—dalam orientasi menuju cakrawala lain, sorotan lain. Identitas dalam sudut pandang ini, tepatnya lebih berada di depan manusia daripada berada di belakangnya. Hal itu karena identitas berfungsi sebagai projek dan kehendak untuk mencipta dan berubah. Atau juga bisa dikatakan: identitas merupakan kreativitas sehingga kitalah yang menciptakan identitas kita sebagaimana kita menciptakan kehidupan dan pemikiran kita.

11

Diasumsikan bahwa pemikir Arab sekarang memproduksi pengetahuan baru bagi masyarakat Arab modern, dan diasumsikan pula bahwa pemikir tersebut mengetahui bahwa pemahaman yang dominan dalam masyarakat tersebut terhadap pengetahuan sebenarnya merupakan pemahaman yang diambil dari ath-Thabari. Jadi, mengapa ia pertama-tama tidak menelaah bidang yang menjadi garapannya, sebagaimana layaknya yang dilakukan oleh setiap pakar? Mengapa ia tidak bertanya: apakah yang dikatakan oleh ath-Thabari, pernyataan yang dominan itu, benar? Mengapa ia tidak "menyemai" bidang pengetahuan yang ia geluti, daripada tetap berada di wilayah pinggir pengetahuan, mengabaikan atau pura-pura melupakan, atau menghindari, atau membangun di atas wilayah tersebut atap yang tidak memiliki pondasi dan juga tiang? Mengapa ia tidak memulai pembaruan secara menyeluruh dengan membaca apa yang dibaca oleh generasi pertama untuk memperbarui wilayah pengetahuan ini secara keseluruhan?

Itulah permasalahannya. Dalam perspektif ini, kita melihat bahwa kajian sekuler dengan berbagai tingkatan dan variasinya, dalam tradisi Arab, menempuh jalan yang sama sebagaimana yang ditempuh oleh kajian keagamaan, namun dengan "jubah" yang berbeda. Betapapun tampak ada perbedaan antara keduanya, dalam kenyataannya, itu hanya perbedaan di permukaan dan formal semata.

Pemikiran bukanlah jubah, melainkan badan itu sendiri.

Langkah pertama bagi pemikiran Arab baru adalah mempersoalkan "dasar-dasar itu sendiri". Oleh karena itu, upaya tersebut berarti mempertanyakan pembacaan-pembacaan yang telah dilakukan oleh generasi pertama dengan cara kritik yang mendasar dan menyeluruh terhadap metode dan watak pengetahuannya. Itulah persoalan pengetahuan saat ini.

Paris, awal Kânûn ats-Tsâni (Januari), 1990

Adonis.

Daftar Isi

Bagian Pertama

PENDASARAN SIKAP KONSERVATISME DAN KEMAPANAN

1
Asy-Syafi'i dan Upaya Peletakan Dasar-Dasar Keagamaan-Politik

1

Asy-Syafi'i[1] dianggap sebagai orang pertama yang "meletakkan pondasi ushûl fiqh", dan orang pertama yang membangun "'ilm al-ushûl". Dia diberi gelar "Pemikir besar as-Sunnah" (*faqîh as-sunnah al-akbar*) dan "pembela as-Sunnah" (*nâshir as-sunnah*).[2] Mengenai asy-Syafi'i, Imam Ahmad mengatakan: "Ia merupakan manusia paling paham tentang Kitab Allah dan Sunnah Rasulullah".[3] Fakhr ar-Râzi mengatakan bahwa

---

[1] Al-Imam Muhammad bin Idris asy-Syafi'i dilahirkan pada 150 H./767 M., di Gazza, dan meninggal di Mesir pada 204 H./810 M. Ia pada awal kehidupannya berguru kepada Imam Malik dan Abu Hanifah, sebelum kemudian ia akhirnya membuat madzhab tersendiri. Ia menggambarkan madzhabnya sebagai sesuatu yang baru yang membuat masyarakat berpaling dari pendapat-pendapat Malik dan Abu Hanifah. Mengenai asy-Syafi'i, Ibn Hajar mengatakan: "Dalam dirinya terdapat pengetahuan ulama ahli ra'y dan pengetahuan ahli hadits. Kemudian ia meramunya hingga ia meletakkan dasar-dasar ushû fiqh, membakukan kaidah-kaidahnya. Selain itu, orang yang setuju dan yang kontra tunduk padanya, dan dia menjadi terkenal ..."

Lihat Ma'rûf ad-Dawâlibi, *Al-Madkhal ila Ilm Ushûl al-Fiqh*, cet. V, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1965), hlm. 369–376; Ahmad Amin, *Dhuha al-Islâm*, juz II, (Kairo: Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1938, 1949, 1952), hlm. 220 dan seterusnya; Abd al-Halim al-Jundi, *Al-Imam asy-Syafi'i*, (Kairo: Dâr al-Kâtib al-Arabi, 1967), hlm. 274 dan seterusnya; Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, juz II, (Kairo: Dar al-Fikr al-rabi, t.t.), hlm. 227–280.

[2] Abd al-Ghani ad-Daqar, *Al-Imâm asy-Syafi'i, Faqîh as-Sunnah al-Akbar*, (Beirut: t.p., 1972), hlm. 295.

[3] Ibn Abi Hâtim ar-Râzi, *Âdâb as-Syafi'i wa Manâqibuhu*, hlm. 55.

"posisi asy-Syafi'i dengan ilmu syari'ah bagaikan posisi Aristoteles dengan logika".[4]

Dengan pengertian yang sama Ibn al-Qayyim mengatakan bahwa "asy-Syafi`i dalam fiqhnya membagi persoalan menjadi dua—tidak ada yang ketiga: *pertama,* persoalan itu merupakan pemenuhan terhadap perintah Allah, rasul-Nya, dan apa saja yang ia bawa; atau *kedua,* persoalan itu hanya mengikuti hawa nafsu saja. Oleh karena itu, segala sesuatu yang tidak dibawa oleh Rasulullah berarti berasal dari hawa nafsu".[5] Ini mengandung arti bahwa "akal terpaksa harus menerima kebenaran",[6] sebagaimana yang diistilahkan oleh asy-Syafi'i, maksudnya menerima apa saja yang dibawa oleh Al-Qur'an dan as-Sunnah.

Al-Juwaini mendeskripsikan madzhab asy-Syafi'i dengan cara membandingkannya dengan madzhab Abu Hanifah dan Malik. Ia mengatakan: "Imam Malik terlalu berlebihan di dalam memberikan tempat bagi *mashlahah mursalah* yang tidak didasarkan pada bukti-bukti *syara',* sementara Abu Hanifah membatasi pandangannya hanya pada persoalan-persoalan parsial, cabang, dan detil-detil tanpa mempertimbangkan kaidah-kaidah dan *ushûl.* Sementara itu, asy-Syafi'iy mengombinasikan antara yang *ushûl* dengan yang cabang sehingga madzhabnya merupakan yang paling moderat dan paling dapat memenuhi tuntutan".[7]

Manusia, sebelum masa Islam, dalam pandangan asy-Syafi'i terbagi ke dalam dua kelompok: *pertama,* masyarakat berkitab (*Ahl*

---

[4] Fakhr ar-Râzi, *Manâqib asy-Syâfi'i*, hlm. 57. Mengenai pendapat-pendapat yang senada, lihat Ad-Daqar, *Al-Imâm asy-Syâfi'i ...*, hlm. 206–208.

[5] Dikutip dari ad-Daqar, *Al-Imâm asy-Syafi'i ...*, hlm. 213.

[6] Ibn Abi Hâtim ar-Râzi, *Âdâb asy-Syâfi'i wa Manâqibuhu*, hlm. 92.

[7] Manuskrip "mughîts al-khalq fi ikhtiyâr al-ahaq", dikutip dari, Musthafa Abd ar-Razaq, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1966), hlm. 227–228.

al-Kitab), yang telah mengganti hukum-hukum al-Kitab dan yang menciptakan kebohongan yang mereka buat atas nama mereka sendiri, dan *kedua,* "orang-orang kafir" yang menciptakan apa saja yang tidak diizinkan Allah".[8] Islam muncul untuk menyelamatkan manusia melalui kitab-Nya yang "tidak dimasuki kebatilan, baik dari arah depan maupun belakangnya; ia diturunkan dari Dzat yang Bijaksana dan Terpuji".[9] Islam, dengan demikian, telah mengalihkan mereka dari kekafiran dan kemaksiatan menuju situasi terang dan penuh petunjuk".[10] Hal itu karena Al-Qur'an menolak apa saja yang telah mendahuluinya, dan meletakkan dasar-dasar baru.

Al-Qur'an meliputi segala sesuatu, baik yang sudah maupun yang akan ada. Al-Qur'an mengetahui segala sesuatu, baik yang telah maupun yang akan ada. Semua yang diturunkan dalam Al-Qur'an merupakan "rahmat dan argumen yang dapat diketahui oleh siapa saja yang mengetahuinya, dan tidak dikenali oleh siapa saja yang tidak mengetahuinya; tidak akan mengetahuinya orang yang tidak tahu, dan akan mengetahuinya siapa saja yang mengenalnya".[11] Atas dasar ini, "kebaikan dapat ditangkap hanya dengan perantaranya". Pengetahuan Al-Qur'an dapat diperoleh baik "secara tegas (melalui teks) maupun proses penyimpulan dari teks". Siapa saja yang menangkap hukum-hukum Allah dalam kitab-Nya, baik secara tegas maupun proses penyimpulan, dan diberi petunjuk oleh Allah untuk menyatakan dan menjalankan apa yang dia ketahui dari Kitab tersebut maka ia mendapatkan keutamaan, baik agama maupun dunianya. Akan lenyap darinya keragu-raguan. Akan memancar dalam hatinya hikmah. Dan, ia berhak menduduki posisi pemimpin agama".[12] Sebab, tidak satu pun kejadian yang menimpa salah seorang yang memeluk

[8] Asy-Syafi'i, *Ar-Risâlah*, ed. Ahmad Muhammad Syakir, (Kairo: al-Bâbi al-Halabi, 1940), hlm. 8 dan 10.

[9] QS. Fushshilat [41]: 41–42.

[10] Asy-Syafi'i, *Ar-Risâlah*, hlm. 17.

[11] *Ibid*, hlm. 19.

[12] *Ibid*.

agama Allah kecuali dalam Kitab Allah ada bukti yang mengarahkan adanya petunjuk mengenai persoalan tersebut".[13]

Akan tetapi, untuk mengetahui Al-Qur'an yang dapat dilakukan hanya dengan mengenali retorika bahasanya (*bayân*). Retorika bahasa Al-Qur'an memiliki beberapa aspek, di antaranya: *pertama*, "sesuatu (aspek) yang Dia jelaskan kepada makhluk-Nya secara tegas"; *kedua*, "sesuatu yang diwajibkan melalui kitab-Nya, namun Al-Qur'an menjelaskan bagaimana hal itu melalui penjelasan nabi-Nya; *ketiga*, sesuatu yang ditradisikan oleh Rasulullah, namun Allah tidak menjelaskan hukumnya dalam Al-Qur'an, namun Dia mewajibkan dalam kitab-Nya untuk mentaati rasul-Nya dan memberlakukan keputusannya. Siapa saja yang menerima dari Rasulullah, berarti ia menerima kewajiban dari Allah. *Keempat*, sesuatu yang difardukan Allah kepada makhluk-Nya melalui upaya keras (*ijtihad*) untuk mendapatkannya. Allah memberi ujian seberapa jauh mereka mentaati hasil ijtihad mereka, sebagaimana Dia menguji ketaatan mereka dalam hal-hal yang berkaitan dengan kewajiban-kewajiban lainnya kepada mereka.[14] Aspek lainnya, *terakhir* atau *kelima*, adalah penjelasan melalui analogi di mana yang dicari di sini adalah petunjuk tentang kebenaran dari persoalan yang sama.[15]

Asy-Syafi'i sampai pada kesimpulan bahwa "selamanya tidak ada hak bagi siapa pun untuk mengatakan sesuatu itu halal atau haram selain melalui sudut pengetahuan, dan sudut pengetahuan itu adalah berita (*khabar*) dalam al-Kitab, as-Sunnah, konsensus (*ijmâ'*), atau qiyâs".[16] Dia mendefinisikan qiyâs sebagai "sesuatu yang dicari berdasarkan indikasi-indikasi yang sejalan dengan berita (sumber) sebelumnya, yaitu al-Kitab dan as-Sunnah". Kesejajaran ini dapat terjadi melalui dua hal: mungkin Allah atau rasul-Nya "mengharamkan sesuatu secara tegas, atau menghalalkannya karena suatu maksud.

[13] *Ibid*, hlm. 20.

[14] *Ibid*. hlm. 21–22 dan 32–33.

[15] *Ibid*, hlm. 39.

[16] *Ibid*.

Jika kita menemukan sesuatu yang termasuk dalam kategori maksud tersebut pada sesuatu yang tidak ditegaskan oleh al-Kitab ataupun as-Sunnah maka kita menghalalkan atau mengharamkan sesuatu tersebut sebab ia termasuk dalam pengertian halal atau haram". Akan tetapi, sebagian dari sesuatu itu mungkin "menyerupai sesuatu yang lain sementara sebagian yang lain menyerupai yang lainnya, dan kita tidak menemukan sesuatu yang paling dekat kemiripannya dengan salah satunya. Jika demikian, sesuatu tersebut harus kita kaitkan dengan hal-hal yang paling mirip dengannya.[17]

Setelah itu, asy-Syafi'i menjelaskan bagaimana Allah dalam kitab-Nya mengharuskan agar tradisi (as-Sunnah) nabi-Nya diikuti. Dia mengatakan: "Allah menempatkan rasul-Nya dalam kaitannya dengan agama, kewajiban, dan kitab-Nya, pada posisi di mana Dia jelaskan rasul-Nya itu sebagai simbol agama-Nya melalui kewajiban mentaatinya dan melarang bersikap durhaka kepadanya. Dia menjelaskan salah satu keutamaan rasul dengan cara menempatkannya secara beriringan dalam mengharuskan beriman kepada rasul-Nya dengan keimanan kepada-Nya".[18] Tradisi (as-Sunnah) disebutkan secara bersama dengan Kitab Allah ketika dia menafsirkan kata al-Hikmah sebagai bermakna as-Sunnah.[19] Oleh karena itu, mentaati Rasulullah disebutkan secara bersama-sama dengan mentaati Allah.[20]

---

[17] *Ibid*, hlm. 40.

[18] *Ibid*, hlm. 73–76. Dalam pengertian ini, asy-Syafi'i mengatakan dalam bukunya *Jimâ' al-`Ilm*: "Saya tidak mendengar ada seseorang yang dianggap oleh masyarakat, atau dia sendiri, sebagai orang yang berilmu, berbeda pendapat mengenai perintah Allah yang mewajibkan mengikuti perintah Rasulullah dan menerima keputusannya, dan bahwa Allah mengharuskan orang setelahnya untuk mengikutinya (Rasulullah), dan bahwa memberikan pendapat mengenai setiap keadaan hanya diwajibkan melalui Kitab Allah atau tradisi rasul-Nya, dan bahwa selain dari tradisinya harus mengikuti keduanya". Asy-Syafi'i, *Jimâ' al-`ilm*, ed. Ahmad Muhammad Syakir, (Mesir: Mathba'ah al-Ma'ârif, 1940), hlm. 11.

[19] *Ibid*, hlm. 78. Yang dimaksudkan di sini adalah QS. Ali Imran [3]: 164: *Wa Yu`alimuhum al-Kitâb wa al-Hikmah* (Dan Dia yang mengajari mereka al-Kitab dan al-Hikmah). Penyebutan secara beriringan antara al-Kitab dan al-Hikmah terjadi secara berulang-ulang dalam berbagai ayat: QS. al-Baqarah [2]: 129, 151, dan 231; al-Jumu'ah [62]: 2; an-Nisâ' [4]: 113, dan al-Ahzâb [33]: 34.

[20] Asy-Syafi'i, *Ar-Risâlah*, hlm. 79, 84–85, dan 104.

Tradisi (as-Sunnah) sebagaimana dilihat oleh asy-Syafi'i, mungkin merupakan implementasi dari teks al-Kitâb yang diikuti oleh Rasulullah sebagaimana yang diturunkan Allah", namun mungkin juga merupakan penafsiran dan penjelasan terhadap kalimat yang rasul jelaskan maknanya sebagaimaana yang dikehendaki oleh Allah, dan beliau juga menjelaskan bagaimana Dia memfardukan, baik secara umum maupun khusus, dan bagaimana Dia menghendaki para hamba-Nya untuk menjalankannya". Mungkin juga as-Sunnah merupakan tradisi bagi sesuatu yang memang tidak ditemukan teksnya dalam al-Kitab".[21] Jika as-Sunnah tersebut sahih maka ia tidak melihat adanya argumen di luar as-Sunnah. "Sebab tidak ada hak bagi seseorang selain Rasulullah untuk memberikan pendapat, ijtihad, ataupun argumen. Jika ada *atsar* yang sahih dan maknanya jelas, dan tidak ada yang me-*nasakh* atau menyalahinya maka *atsar* tersebut merupakan syara', dan tidak ada syara' di luar itu".[22]

Jika teks atau khabar menjadi kriteria dan sumber hukum dalam menghadapi persoalan yang terjadi, dan keduanya terbebas dari kekeliruan maka jalan apa yang harus ditempuh untuk mengetahui salah dan benar bagi sesuatu yang tidak ada teks atau khabarnya? Atau, bagaimana kita dapat menghalalkan atau mengharamkan serta membedakan tanpa ada model yang dapat kita ikuti?[23] Jawab-

---

[21] *Ibid*, hlm. 91–92.

[22] Abd al-Ghani ad-Daqar, *Asy-Syafi'i, Faqîh as-Sunnah al-Akbar*, hlm., 195. Dalam pengertian yang sama ia mengatakan: "Jika kalian menemukan tradisi (sunnah) yang sahih maka pegangilah, dan jangan kalian melirik pendapat seseorang". Ia juga mengatakan: senantiasa ada tradisi yang berada di luar jangkauan seseorang. Oleh karena itu, pendapat apa pun yang saya katakan, atau dasar apa pun yang saya letakkan, jika dalam hal ini ada riwayat dari Rasulullah yang berbeda dari pendapat saya maka yang dipegangi adalah pendapat Rasulullah, dan yang tadi adalah pendapatku". Lihat *Mu'jam al-Udabâ'*, jilid XVII, hlm. 311. "Jika kalian menemukan dalam bukuku pendapat yang berbeda dari tradisi Rasulullah maka pegangilah tradisi tersebut dan tinggalkanlah pendapat saya". Lihat Ibn Hajar, *Tawâli at-Ta'sîs*, hlm. 63. "Kapan saja saya meriwayatkan dari Rasulullah Saw. sebuah hadits yang sahih, sementara saya tidak memeganginya maka aku bersaksi kepada kalian bahwa akalku telah lenyap". Lihat *Ibid.,* hlm. 63. Lihat sejumlah pendapat yang sama dalam Abd al-Ghani ad-Daqar, *Al-Imâm Asy-Syafi'i, Faqîh as-Sunnah al-Akbar*, hlm., 198–203.

[23] Asy-Syafi'i, *Jimâ' al-'ilm*, hlm. 33.

annya, sebagaimana dikatakan asy-Syafi'i: "Tidak ada hak bagi saya maupun seorang ahli ilmu untuk mengatakan sesuatu itu mubah ataupun haram, tidak pula ada hak untuk mengambil dari, ataupun memberi sesuatu (pendapat) kepada seseorang, kecuali apabila ia menemukan hal tersebut ditegaskan dalam Kitab Allah, tradisi (as-Sunnah), *ijmâ'* (konsensus), atau dalam khabar yang mengikat. Selama tidak termasuk dalam salah satu dari khabar-khabar tersebut, kita tidak diperkenankan untuk memberi pendapat tentangnya hanya berdasarkan penilaian baik kita (*istihsân*), tidak pula berdasarkan nurani kita. Kita dibenarkan memberikan pendapat tentangnya hanya melalui qiyâs terhadap ijtihad yang didasarkan pada tuntutan khabar-khabar yang mengikat. Jika kita diperkenankan untuk memberikan pendapat tanpa ada model qiyâs yang dapat kita pergunakan untuk mengetahui yang benar dari yang salah maka setiap orang diperkenankan memberikan pendapatnya bersama kami menurut kata hatinya. Akan tetapi, kita dan ulama pada zaman kami harus memberikan pendapat berdasarkan hal-hal yang telah saya gambarkan".[24]

Ini berarti bahwa nalar tentunya harus bersumber dari dasar agama, Al-Qur'an, tradisi (as-Sunnah), atau ijmâ'. Nalar yang diterima adalah nalar yang masih berada dalam pengertian sumber-sumber tersebut, atau yang mirip dengan pengertian sumber-sumber itu. Ketika nalar, hukum, atau yang semakna dengannya tidak menemukan model maka tidak diperkenankan untuk memberikan pendapat.

Hanya saja, ijtihad yang dimaksudkan oleh asy-Syafi'i adalah ijtihad yang, dalam istilah dia, merupakan penilaian hukum berdasarkan "model yang sama".[25] Oleh karena itu, jika tidak diperkenankan bagi siapa pun juga untuk memberikan pendapat mengenai sesuatu ilmu kecuali melalui ijtihad maka ijtihad tersebut hanya menjadi hak orang yang mengetahui indikasi-indikasi terhadap ijtihad,

---

[24] *Ibid*, hlm. 33–34. Lihat juga Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, jld. V, (Kairo: Dar asy-Sya'b, 1968), hlm. 113–114 dan *ar-Risâlah*, hlm. 425.

[25] *Ibid*, hlm. 39.

melalui khabar yang mengikat, Kitab Allah, tradisi (as-Sunnah) nabi, atau konsensus (*ijma'*). Setelah itu, yang dituntut adalah analogi terhadap khabar tersebut. Sementara itu, terhadap orang yang tidak memiliki perangkat tersebut, dia sama sekali tidak diperkenankan untuk memberikan pendapatnya".[26] "Yang menjadi kewajiban orang-orang yang berilmu adalah tidak memberikan pendapat selain dari sudut pandang ilmu mereka".[27] Dia mengatakan: "Siapa saja yang memaksakan apa yang tidak ia ketahui dan yang tidak valid berdasarkan pengetahuannya maka kebenaran yang diperolehnya—jika memang benar secara kebetulan—tidaklah baik. Dia, melalui kesalahannya, tidak dapat dimaafkan jika ia memberikan pendapat terhadap sesuatu yang di luar jangkauan pengetahuannya di dalam membedakan mana yang salah dan yang benar".[28]

Dengan demikian, persoalan-persoalan yang muncul apabila tidak diputuskan melalui teks yang jelas maka harus diputuskan dengan cara mengaitkannya dengan teks. Dari sini, asy-Syafi'i mendefinisikan ijtihad atau qiyâs sebagai "memasukkan persoalan yang hukumnya tidak ditegaskan ke dalam persoalan lain yang hukumnya ditegaskan karena kesamaan *illat* (alasan) hukum".[29] Ini berarti bahwa ilmu syari'at yang berkaitan dengan hukum-hukum ada dua: *pertama,* pasti dan ditegaskan oleh teks, dan *kedua,* asumtif yang ditetapkan melalui ijtihad. Yang pertama merupakan pengetahuan mengenai lahir dan batin, dalam arti tidak mungkin diingkari; sedangkan yang kedua merupakan pengetahuan tentang lahir saja, dan mengingkarinya tidaklah menyebabkan kekafiran.

Qiyâs bukan menetapkan hukum yang dinyatakan oleh mujtahid melalui nalarnya, melainkan merupakan penjelasan mengenai hukum syara'. *Qiyâs* dikondisikan dengan model yang terdapat dalam al-Kitâb dan as-Sunnah yang dijadikan norma. Di luar cara tersebut

---

[26] *Ibid*, hlm. 39-40.

[27] Asy-Syafi'i, *Ar-Risâlah*, hlm. 41.

[28] *Ibid*, hlm. 53; lihat juga hlm. 507 dan 511.

[29] Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-'Islâmiyyah*, juz II, hlm. 265.

tidak diperkenankan. Hal ini menjelaskan mengapa ia menolak *istihsân*—mengambil kemashlahatan yang sesuai atau baik ketika tidak ditemukan teks sama sekali.

Dalam hal ini, asy-Syafi'i mengatakan: "Tidak diperkenankan bagi siapa pun untuk berpendapat berdasarkan *istihsân*. Andaikata diperkenankan melampaui dan mengabaikan qiyâs untuk kemudian memakai *istihsân* maka orang yang berakal sehat, namun tidak berilmu, akan diperkenankan untuk memberikan pendapat mengenai sesuatu yang tidak ada khabarnya berdasarkan *istihsân* yang ada dalam pertimbangan mereka. *Istihsân* merupakan penilaian seenaknya. Siapa saja yang melakukan *istihsân* berarti ia membuat *syara*'".[30] Di sini, *istihsân* yang tidak diperkenankan adalah memunculkan sesuatu "yang tidak berdasarkan model yang ada". *Istihsân* juga disyaratkan harus sesuai dengan model-model yang ada. Menerima qiyâs atau *istihsân*, dengan memisahkan dari syarat-syarat tersebut, menunjukkan bahwa dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah ada teks-teks yang tidak sejalan dengan kemashlahatan-kemashlahatan yang senantiasa berubah, atau dalam keduanya ada kekurangan dalam pengertian keduanya tidak mencakup kemashlahatan-kemashlahatan itu. Ini bertentangan dengan titik tolak asy-Syafi'i yang mengatakan bahwa tidaklah mungkin memunculkan sesuatu (yang baru) sekarang dan hingga akhir zaman karena di dalam al-Kitab dan as-Sunnah sudah terdapat teks yang telah menjelaskannya, baik secara

---

[30] Lihat Al-Ghazâli, *Al-Mushtashfa min Ilm al-Ushûl*, jld. I, (Kairo: al-Mathba'ah al-Amiriyyah, 1322), hlm. 271. *Istihsân* didefinisikan sebagai "sejenis qiyâs yang didasarkan pada pengambilan persoalan melalui hukum yang berbeda dengan hukum yang dikenal dalam qiyâs". Hal itu mungkin karena *illat* dalam dalil *istihsân* lebih menonjol. *Illat* tersebut lebih rumit dan samar daripada *illat* yang dikenal dalam dalil qiyâs; dan mungkin karena adanya kondisi darurat yang meniscayakan kemashlahatan atau yang mampu menghilangkan situasi sulit ketika menjalankan kaidah-kaidah umum dan hukum analogis menyebabkan munculnya situasi sulit atau problematika dalam beberapa hal". *Istihsan* juga didefinisikan sebagai "mengalihkan hukum pada suatu persoalan yang mirip ke hukum lain karena alasan yang lebih kuat yang meniscayakan terjadinya pergeseran tersebut". Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Mâlik*, (Mesir: Mathba'ah al-I'timâd, 1365 H.), hlm. 322. Mushtafa az-Zarqâ, *Al-Huqûq al-Madaniyyah fî al-Bilâd as-Sûriyyah*, jld. I, (Damaskus: Mathba'ah al-Jâmi'ah as-Suriyyah, 1367 H.), hlm. 27. Ma'rûf ad-Dawâlibi, *Al-Madkhal ilâ 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Jadid, 1965), hlm. 293 dan selanjutnya.

global maupun detil. Titik tolak lainnya adalah bahwa di dalam al-Kitâb dan as-Sunnah tidak ada teks yang bertentangan dengan kemashlahatan-kemashlahatan yang berkembang untuk kepentingan masyarakat sekarang dan hingga akhir zaman.

Dalam kitab *Al-'Umm* karya asy-Syafi'i terdapat pasal dengan judul "Bab tentang kesalahan *istihsân*".[31] Dalam bab ini, penilaian keliru terhadap *istihsân* didasarkan pada pendapat bahwa ia "tidak memiliki aturan dan juga norma yang bisa dijadikan sebagai sarana untuk mengukur yang benar dari yang salah. Andaikata setiap mufti, penguasa, atau mujtahid diperkenankan menerapkan *istihsân* terhadap sesuatu yang tidak ada teksnya, tentunya persoalan akan menjadi kacau, hukum-hukum yang terkait dalam satu persoalan akan menjadi berbeda-beda hanya karena penilaian baik setiap mufti. Untuk satu persoalan akan ada beberapa fatwa dan hukum, padahal tidaklah demikian syari'at harus dipahami, dan tidak demikian pula hukum-hukum itu ditafsirkan".[32]

Sebagaimana asy-Syafi'i menolak *istihsân* demikian pula ia menolak *ishtishlâh*. Dia berpendapat bahwa *mashâlih mursalah* bukanlah dasar *syar'i*. Dia menolak prinsip pemakaian *mashlahah mursalah*. Dalam hal ini, Ma'ruf ad-Dawalibi secara ringkas menjelaskan sikap asy-Syafi'i dengan mengatakan: "Terhadap teks-teks Syari'ah, madzhab Syafi'i hanya mengambil teks-teks atau apa saja yang dapat dikaitkan dengan teks melalui cara analogi yang *illat*-nya mereka tetapkan dan cara-caranya mereka jelaskan. Sangat jarang mereka mempertimbangkan mashlahah terhadap peristiwa yang tidak memiliki teks khusus".[33]

---

[31] Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, jilid VII, hlm. 267–277.

[32] Muhammad Abu Zahrah, *Malik*, hlm. 328–329. Lihat pula Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ila 'Ilm Ushûl al-Fiqh,* hlm. 299.

[33] *Istishlâh* didefinisikan sebagai "membangun hukum-hukum fiqh berdasarkan *mashlahah mursalah*", yaitu mashlahah "yang keberadaannya tidak terkait dengan adanya teks tertentu, tetapi yang menjadi pegangan pertimbangan di sini adalah dasar-dasar umum dan kaidah-kaidah universal yang ada dalam syari'ah. Dasar-dasar dan kaidah-kaidah tersebut patut dianggap sebagai *mashlahah* dan dipelihara secara bebas,

Di antara pendapat asy-Syafi'i adalah bahwa baik dan buruk, terkait dengan persoalan perintah dan larangan, bersifat *syar'iyyah* bukan rasional. Ini berarti bahwa tindakan baik dan buruk harus berdasarkan *syara',* bukan akal. "Baik dan jelek yang ditetapkan melalui *syara'* merupakan hal-hal yang mengharuskan adanya perintah dan larangan *syar'i*. Akal sama sekali tidak memiliki tempat untuk dapat mengetahui hal tersebut".[34]

Dengan demikian, asy-Syafi'i membatasi sumber *tasyri'* hanya pada teks (al-Kitâb dan tradisi/as-Sunnah). Kalaupun dia memegang ijtihad, yang dipegang hanya qiyâs terhadap teks yang harus diikuti. Dia menolak mengikuti pendapat orang yang melakukan analogi. Dengan demikian, ijtihad merupakan sarana untuk menyingkapkan apa yang dikehendaki oleh *syâri'* terhadap peristiwa baru. Ia bukan merupakan sarana untuk menyingkapkan apa yang dikehendaki oleh manusia yang menghadapi peristiwa tersebut. Dalam hal ini, asy-Syafi'i mengatakan: "al-Kitâb dan tradisi (as-Sunnah) merupakan dua dasar yang diwajibkan Allah. Keduanya merupakan dua sumber ... Jika seseorang berijtihad, namun ijtihad tersebut bukanlah merupakan entitas yang berdiri sendiri, melainkan merupakan sesuatu yang ia munculkan dari dirinya maka Kitab Allah, as-Sunnah, dan ijmâ' lebih utama daripada pendapat dirinya. Siapa saja yang mengatakan "ijtihad lebih utama, berarti ia menyalahi al-Kitab dan as-Sunnah dengan pendapatnya". Dia tidak diperintah untuk mengikuti dirinya sendiri, tetapi diperintah untuk mengikuti selainnya. Tindakannya yang memunculkan sesuatu atas dasar dua landasan yang memang diperintahkan Allah itu lebih baik daripada tindakannya memunculkan sesuatu atas dasar landasan yang memang tidak diperintahkan untuk diikuti, yakni pendapat pribadinya yang memang tidak diperintahkan untuk diikuti. Jika yang menjadi dasar adalah: *pertama,* tidak diperkenankan mengikuti diri sendiri;

maksudnya secara mutlak tanpa terikat dengan teks tertentu". Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ila 'Ilm Ushûl*, hlm. 307–308, 311, dan 238.

[34] *Ibid*, hlm. 167.

kedua, dia harus mengikuti selainnya; *ketiga,* ijtihad merupakan sesuatu yang dia munculkan dari dirinya sendiri ...; *keempat, istihsân* termasuk bagian dari orang yang mengatakannya (bukan termasuk Al-Qur'an dan tradisi) juga termasuk orang yang berijtihad bukan atas dasar al-Kitab dan tradisi, ijtihad dan *istihsân*-nya tidak dilandasi pada al-Kitâb dan tradisi yang posisinya memang harus diikuti oleh nalarnya sebagaimana keduanya diikuti; dan *kelima* pendapatnya merupakan landasan ketiga yang masyarakat diperintahkan untuk mengikutinya ... maka semua ini bertentangan dengan Kitab Allah sebab Allah sebenarnya hanya memerintahkan untuk tunduk kepada-Nya dan kepada rasul-Nya".[35]

Yang paling berhak berbicara adalah yang paling mengenal al-Kitâb dan tradisi (as-Sunnah). Barangkali ungkapan yang paling representatif menggambarkan sikap ini adalah ucapan yang dinisbatkan kepada asy-Syafi'i, yang diriwayatkan oleh Muhammad bin Hakam: "Saya mendengar asy-Syafi'i berkata, telah berkata kepadaku Muhammad bin al-Hasan: Sahabat kami (Abu Hanifah) lebih berilmu daripada sahabat kalian (Malik). Tidak ada tuntutan bagi teman kalian untuk berbicara, sementara itu tidak ada hak bagi teman kami untuk diam. Asy-Syafi'i berkata: Saya marah, dan berkata: Segala puji bagi Allah, siapakah yang lebih pandai tentang tradisi Rasulullah Saw., Malik atau Abu Hanifah? Dia menjawab: Malik, namun sahabat kami lebih pandai dalam analogi. Saya menjawab: benar, namun Malik lebih tahu tentang Kitab Allah, *nasikh* dan *mansukh*-nya, dan tentang tradisi Rasulullah, daripada Abu Hanifah. Siapa saja yang lebih mengenal Kitab Allah dan tradisi Rasulullah maka ia lebih berhak untuk berbicara".[36]

---

[35] Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, jld. VI, hlm. 203.

[36] Musthafa Abd ar-Râziq, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islamiyyah*, cet. III, (Kairo: t.p., 1966), hlm. 223–224. Lihat pula Muhammad Abu Zahrah, *Asy-Syafi'i*, (Mesir: Mathba'ah al-Ulûm, 1364 H.), hlm. 320. dan Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ila Ushûl al-Fiqh*, hlm. 373–374.

Muhammad Abu Zahrah menyimpulkan dalil-dalil yang dijadikan sandaran asy-Syafi'i dalam menggugurkan *istihsân* sebagai berikut:

1. Memegang *istihsân* berarti bahwa *syari'* tidak berpegang pada *nash,* dan tidak mengaitkan penilaian baiknya (*istihsân*) dengan *nash*. Ini salah.
2. Memberikan keputusan hanya dapat dilakukan melalui apa yang diturunkan Allah atau dengan tradisi rasul-Nya.
3. Nabi tidak pernah memberikan keputusan berdasarkan penilaian baik (*istihsân*), tetapi dengan wahyu. Andaikata *istihsân* diperkenankan, tentunya dapat terjadi pada nabi.
4. Nabi menolak penilaian baik (*istihsân*).
5. *Istihsân* tidak memiliki aturan baku, dan ini menyebabkan munculnya perselisihan.
6. Mengakui *istihsân* dapat menyebabkan pengakuan terhadap hak orang yang berilmu dan tidak berilmu untuk memeganginya. Bahkan, barangkali kaum praktisi (pekerja) lebih mampu memahami kemashlahatan daripada ahli ilmu.[37]

Akan tetapi, bagaimana asy-Syafi'i memahami ilmu? Ia berpendapat bahwa ilmu ada dua macam: *pertama,* "ilmu umum, di mana orang yang baligh dan sehat akalnya harus mengetahuinya". Inilah ilmu yang secara tegas dijelaskan dalam Kitab Allah. Dalam ilmu ini, tidak mungkin ada kesalahan dalam memberitakan. Tidak boleh ada interpretasi dan juga tidak boleh ada perselisihan pendapat.[38] Jenis ilmu yang *kedua* adalah cabang-cabang kewajiban yang dilakukan

---

[37] Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, juz II, (Kairo: dar al-Fikr al-Arabi), hlm. 270–271.

[38] Asy-Syafi'i, *Ar-Risâlah*, hlm. 357–359. Contoh tentang ilmu ini adalah shalat lima waktu, puasa Ramadhan, Hajji, larangan zina, membunuh, mencuri, meminum khamar, dan yang semakna dengan semua itu.

para hamba (manusia), hukum-hukum, dan lainnya yang bersifat khusus, yang tidak ada penjelasannya dalam Kitab, dan kebanyakannya tidak ada penjelasannya dalam tradisi nabi ... Ilmu yang dapat diinterpretasikan dan ditangkap melalui analogi".[39] Jenis ilmu ini tidak dapat digapai oleh masyarakat awam, dan orang elit pun tidak seluruhnya diperintahkan untuk mempelajarinya.

Pengetahuan atau pemberitaan orang elit dapat dijadikan pegangan hanya apabila terdapat beberapa hal berikut ini: "Agama orang yang menceritakannya harus dapat dipercaya, dikenal kejujurannya, menyadari terhadap apa yang dia ceritakan, dan mengetahui kata-kata yang mengubah makna pembicaraan. Dia harus termasuk orang yang menyampaikan hadits secara literal, persis sebagaimana yang dia dengar, bukan menceritakan menurut maknanya. Sebab, jika ia menceritakan hadits menurut maknanya, sementara dia tidak mengetahui sesuatu yang menyebabkan makna berubah maka tidak dapat dijamin bahwa dia tidak mengubah yang halal menjadi haram. Jika dia menyampaikan hadits secara literal maka tidak ada sesuatu hal yang dikhawatirkan akan terjadinya perubahan pembicaraan. Ketika dia menceritakan, dia mempertahankan hafalannya. Ketika menuliskannya, dia tetap mempertahankan tulisannya manakala bercerita. Jika dia bersama dengan orang-orang yang hafal dalam suatu pembicaraan, hafalannya sejalan dengan pembicaraan mereka. Dia bebas dari tuduhan sebagai pemalsu (hadits-*ed.*), yaitu menceritakan sesuatu yang tidak dia dengar dari orang yang dia temui, menceritakan apa yang sebaliknya diceritakan oleh orang-orang yang terpercaya dari nabi. Demikianlah yang terjadi pada para perawi hingga hadits tersebut sampai kepada nabi, atau kepada orang yang berada di bawah beliau. Sebab, setiap orang di antara mereka dianggap positif bagi orang yang menceritakannya, positif bagi orang yang menceritakan darinya sehingga masing-masing di antara mereka tidak perlu dideskripsikan lagi".[40]

[39] *Ibid*, hlm. 359.

[40] Asy-Syafi'i, *Ar-Risâlah*, hlm. 371–372.

Jika argumen yang mengharuskan mengikuti al-Kitab dan tradisi (as-Sunnah) sedemikian mapan sehingga tidak dihalalkan "bagi seorang muslim yang mengetahui al-Kitab dan tradisi (as-Sunnah) untuk berpendapat beda dari salah satu dari keduanya" lantas argumen apa yang melandasi keharusan mengikuti "konsensus (ijmâ') terhadap sesuatu yang memang tidak ada teks hukum Allah dan tidak diberitakan dari nabi?"[41] Untuk menjawab pertanyaan ini, asy-Syafi'i pertama-tama mendefinisikan pengertian ijmâ'. Ia mengatakan bahwa ijmâ' adalah sesuatu yang termasuk masalah-masalah agama yang dikenali secara daruri, yaitu sesuatu yang dinyatakan oleh keseluruhan kaum muslimin. "Siapa saja yang menyimpang dari apa yang dinyatakan oleh keseluruhan kaum muslimin berarti ia menyimpang dari kelompok mereka yang memang diperintahkan untuk dipegangi. Kelemahan hanya muncul ketika terjadi perpecahan. Sementara itu, tidaklah mungkin terjadi kelemahan ketika berpegang pada kebersamaan terhadap makna Kitab, tradisi, maupun qiyâs".[42]

Demikianlah, ijmâ' hanya ada dalam "sejumlah kewajiban" yang tidak mungkin diabaikan. Maksudnya, dalam konsensus yang "seandainya Anda mengatakan: manusia telah sepakat, Anda tidak menemukan seorang yang mengetahui sesuatu akan mengatakan kepada Anda bahwa hal ini bukan kesepakatan".[43] Asy-Syafi'i menjelaskan: "Saya dan juga tidak seorang ahli ilmu pun mengatakan: "Ini disepakati" kecuali ketika Anda tidak pernah menemukan seorang ahli ilmu kecuali mengatakannya kepada Anda dan menceritakannya dari orang sebelumnya".[44] Demikian pula ijma' terhadap selain sejumlah kewajiban yang dibebankan kepada orang-orang kebanyakan sama sekali tidak ditinggalkan oleh seorang pun di

---

[41] *Ibid*, hlm. 471

[42] *Ibid,* hlm. 475–476

[43] Asy-Syafi'i, *Jimâ' al-'Ilm*, hlm. 65–66.

[44] Asy-Syafi'i, *Ar-Risâlah*, hlm. 534.

antara sahabat Rasulullah, tabi'in, maupun generasi setelahnya, kemudian generasi setelah itu, dan tidak seorang alim pun yang Anda ketahui di muka bumi".[45] Model pertama dari konsensus ini adalah konsensus para sahabat. Konsensus ini berada dalam tingkat ketiga setelah al-Kitab dan tradisi (as-Sunnnah). Mengingkari ijma' ini atau menyimpang darinya merupakan tindakan kafir.

Selain konsensus di atas, masih ada jenis konsensus lain, yaitu konsensus terhadap hukum-hukum yang didasarkan pada teks, namun hukum-hukum tersebut masih diperdebatkan di kalangan ulama. Maksudnya, ia merupakan jenis konsensus terhadap ijtihad yang sejalan dengan teks dan tidak bertentangan dengan kemashlahatan. Sebagai modelnya adalah pendapat khalifah Umar ketika menolak membagi tanah pembebasan di antara para pejuangnya, dan mempertahankannya tetap berada dalam genggaman para pemilik aslinya. Menolak konsensus ini bukan termasuk kekufuran.[46]

Asy-Syafi'i bersikap keras di dalam menerima konsensus yang menyimpang dari dua jenis ini. Sikap keras ini berasal dari sikapnya yang memegang secara mutlak al-Kitab dan tradisi (as-Sunnah). Dari sini dia menilai konsepnya mengenai konsensus sebagai bersifat objektif; maksudnya kesepakatan itu merupakan kesepakatan "semua ulama" di "semua tempat". Dari sini pula muncul persyaratan yang dibuat asy-Syafi'i bahwa konsensus harus bersifat verbal. Maksudnya, setiap pendapat ulama yang diperoleh mengenai suatu hal harus sejalan dengan seluruh pendapat mengenai hal yang sama. Dia berargumen bahwa sikap diam, tidak memberikan suara, tidak dapat diterima".[47] Demikianlah, asy-Syafi'i menolak *ijma' sukuti* (konsensus yang dilakukan secara diam-diam), yaitu adanya salah seorang yang telah sampai pada tingkat mujtahid memiliki sebuah

---

[45] Asy-Syafi'i, *Jimâ' al-'Ilm*, hlm. 66 dalam catatan pinggir.

[46] Abu Zahrah, *Târîkh Al-Madzâhib* ..., juz II, hlm. 262.

[47] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ 'Ilm Ushûl* ..., hlm. 335 dan 338–339. Lihat pula Abu Zahrah, *Asy-Syafi'i*, hlm. 289 dan 295.

pendapat (lain), dia dikenal pada suatu masa dan tidak diingkari oleh siapa pun".[48]

Ma'ruf ad-Dawâlibi meringkas pendapat asy-Syafi'i mengenai konsensus dengan mengatakan: asy-Syafi'i, "sekalipun berpendapat bahwa konsensus merupakan salah satu dasar syari'ah, ia mengingkari kemungkinan terjadinya konsensus kecuali dalam sejumlah masalah fardu". Maksudnya, asy-Syafi'i mengakui kemungkinan terjadinya konsensus dalam "konsensus *naqli* ... namun tidak mengakui kemungkinan terjadinya hal tersebut dalam konsensus ijtihadi yang dihasilkan dari nalar, setelah muncul banyak kota besar bagi kaum muslimin, setelah terjadinya penyebaran ulama di kota-kota tersebut, dan setelah menjadi sulit kemungkinan terjadinya kesepakatan di antara mereka semua mengenai satu ijtihad terhadap persoalan-persoalan yang terjadi yang harus diijtihadi".[49]

Demikianlah, konsensus, dalam pandangan asy-Syafi'i, merupakan kesepakatan terhadap al-Kitab dan tradisi (as-Sunnah); dalam arti terhadap persoalan-persoalan yang tidak mengandung perselisihan dan tidak ada yang menyelisihinya. Konsensus sebenarnya merupakan penegasan terhadap keimanan terhadap al-Kitab dan tradisi (as-Sunnah), dan merupakan keyakinan dalam mengamalkannya. Dengan kata lain, konsensus pada dasarnya merupakan pembenaran terhadap apa yang difardukan Allah dan pelaksanaan terhadapnya. Atas dasar ini, tidak diperkenankan bagi siapa saja untuk menyimpang dari apa saja yang hukumnya telah ditegaskan Allah dan ditradisikan oleh rasul-Nya, atau yang telah disepakati oleh kaum muslimin".[50] Namun demikian, apakah diperkenankan berbeda pendapat mengenai sesuatu "yang tidak ada penjelasannya dalam al-Kitab, tradisi (as-Sunnah), ataupun konsensus?"[51] Jawaban

---

[48] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ 'Ilm Ushûl ...*, hlm. 338.

[49] *Ibid,* hlm. 340.

[50] Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib ...*, juz II, hlm. 96.

[51] Asy-Syafi'i, *Ar-Risâlah*, hlm. 476.

asy-Syafi'i atas hal ini positif. Inilah yang membawanya pada qiyâs atau ijtihad. Dua istilah ini sebenarnya merupakan dua nama untuk satu pengertian".[52] Dalam persoalan-persoalan yang tidak jelas, yang mengandung lebih dari satu hukum, seorang yang berijtihad dapat memberikan hukum yang berbeda dari hukum yang diberikan mujtahid lainnya. Akan tetapi, "ini jarang terjadi apabila diperhatikan".[53] Analogi sendiri terjadi melalui dua cara: *pertama,* sesuatu (cabang) termasuk dalam pengertian yang asal sehingga analogi dalam hal ini tidak mengandung perbedaan; dan *kedua,* sesuatu tersebut memiliki banyak kemiripan dalam masalah-masalah asal. Dalam hal ini, sesuatu tersebut dikaitkan dengan yang lebih utama dan paling mirip dengannya. Yang menjalankan analogi hanyalah mereka yang berilmu. Ilmu memiliki beberapa aspek:

1. Aspek pertama tercakup dalam yang lahir dan yang batin. Cakupan di sini adalah sesuatu yang merupakan penegasan al-Kitab atau tradisi (as-Sunnah). Ini merupakan sesuatu yang tidak dapat diabaikan dan tidak dapat diragukan. Ini termasuk ilmu umum.
2. Aspek kedua, kebenaran dalam yang lahir. Ini termasuk ilmu khusus, yaitu tradisi yang diberitakan oleh orang-orang khusus yang dikenali para ulama. Selain mereka (para ulama) tidak diwajibkan untuk mengetahuinya. Ilmu ini ada pada mereka, atau pada sebagian mereka berdasarkan pembenaran orang tertentu yang diberitahu dari Rasulullah".[54]
3. Aspek ketiga adalah ilmu konsensus.
4. Aspek keempat adalah "ilmu ijtihad melalui analogi dengan tujuan untuk mendapatkan kebenaran. Hal ini merupakan kebenaran pada aspek lahirnya, bagi yang melakukan analogi, bukan bagi ulama kebanyakan. Hanya Allah semata yang mengetahui hal yang gaib.

---

[52] *Ibid,* hlm. 477.

[53] Asy-Syafi'i, *Jimâ' al-'Ilm*, hlm. 97.

[54] Asy-Syafi'i, *Ar-Risâlah*, hlm. 478–479

Analogi atau ijtihad ada yang mencapai kebenaran pada aspek lahiriahnya, namun tidak dapat menyentuh aspek batinnya. Sebab, ini hanya diketahui oleh Allah saja. Ini berarti bahwa ijtihad dalam pandangan asy-Syafi'i hanya ditujukan pada sesuatu yang "dicari", dan sesuatu yang dicari selamanya hanya berupa wujud yang ada, yang dicari melalui tanda yang dapat mengantarkan kepada wujud tersebut, atau menyerupakan kepada wujud yang sudah ada".[55] Dengan demikian, ijtihad seolah merupakan sejenis pengetahuan tentang tanda. Atas dasar ini, manusia tidak diperkenankan untuk melakukan *istihsân*, tanpa melalui ijtihad atau analogi. Sebab, ijtihad hanya boleh dalam bentuk analogi terhadap teks, atau melahirkan hukum dari berita. Jika *istihsân* menyimpang dari berita yang berasal dari al-Kitab dan as-Sunnah maka itu merupakan nafsu, bukan ijtihad dan bukan pula analogi.

Istihsân harus bersifat analogis. Tidak dibenarkan ijtihad tanpa analogi sebab seandainya diperkenankan meninggalkan analogi maka orang yang berakal namun bukan termasuk ahli ilmu diperkenankan untuk memberikan pendapat mengenai sesuatu yang tidak ada sandaran beritanya berdasarkan penilaian baik mereka. "Memberikan pendapat dengan tanpa berdasarkan berita (dari teks yang ada) dan analogi tidaklah diperkenankan".[56] Dari sini, *istihsân* berseiringan (sama) dengan sikap serampangan, dan ia termasuk dalam kategori *taladzudz* (mencari kesenangan),[57] jika terjadi tanpa analogi. Oleh karena itu, asy-Syafi'i memberikan syarat bahwa orang yang melakukan analogi haruslah orang yang mengenal berita (dari teks), dan dapat menangkap adanya kemiripan dengan berita-berita itu.[58]

Dari penjelasan di atas maka jelaslah bahwa ilmu, secara substansial, adalah mengikut. Sebab, Allah tidak memberikan hak

---

[55] *Ibid,* hlm. 503–504.

[56] *Ibid.,* hlm. 505.

[57] *Ibid.,* hlm. 507.

[58] *Ibid.*

bagi siapa pun setelah Rasulullah untuk memberikan pendapat kecuali melalui pengetahuan yang sudah ada sebelumnya, dan sumber pengetahuan itu adalah al-Kitab, as-Sunnah, ijmâ', jejak-jejak sahabat, dan qiyâs".[59] "Mengikuti yang dimaksud di sini adalah mengikuti al-Kitab. Jika tidak ada dalam al-Kitab maka yang diikuti adalah as-Sunnah. Jika tidak didapatkan dalam as-Sunnah maka yang diikuti adalah pendapat kebanyakan ulama salaf yang tidak kita ketahui adanya pendapat yang berbeda darinya. Jika tidak ada maka yang diikuti adalah qiyâs terhadap al-Kitab. Jika tidak ada maka qiyâs terhadap sunnah Rasulullah. Jika tidak ada, yang dipakai adalah qiyâs terhadap pendapat kebanyakan ulama salaf yang tidak ada pendapat yang berbeda darinya".[60] Oleh karena qiyâs didasarkan pada penalaran maka asy-Syafi'i memberikan beberapa persyaratan, yaitu harus terkait dengan "sesuatu yang sudah ada" agar penalaran itu diperkenankan.

Persyaratan pertama, orang yang menjalankan qiyâs harus menguasai perangkat yang memungkinkannya untuk melakukan analogi. Perangkat tersebut adalah pengetahuan mengenai hukum-hukum dari Kitab Allah, yang wajib dan yang sunat, yang *nasikh* dan *mansukh*, serta yang umum dan khusus beserta petunjuknya".[61] Dia harus mendasarkan apa yang dapat ditakwilkan itu dengan sunnah-sunnah Rasulullah. Jika tidak menemukan satu sunnah, dia harus mendasarkannya pada ijmâ' kaum muslimin. Jika dalam hal ini tidak ada ijmâ' maka harus didasarkan pada qiyâs. Berdasarkan persyaratan ini maka tidak ada hak "bagi siapa pun untuk melakukan qiyâs sebelum ia menguasai sunnah-sunnah yang sudah ada, pendapat-pendapat ulama salaf, ijmâ', dan perbedaan umat Islam dan tradisi bahasa Arab".[62]

---

[59] *Ibid.,* hlm. 508.

[60] *Ibid.,* hlm. 512 dalam catatan kaki.

[61] *Ibid.,* hlm. 509–510. Lihat pula Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, juz VII: "Kitâb Ibthâl al-Istihsân".

[62] Asy-Syafi'i, *Ar-Risâlah*, hlm. 510. Mengenai syarat-syarat yang lain, lihat *ibid.,* hlm. 510–511.

Ketika menjelaskan apa yang dijadikan sandaran qiyâs dan prosedur melakukan qiyâs, asy-Syafi'i menetapkan untuk persoalan yang pertama: bahwa yang dapat dijadikan sandaran qiyâs adalah khabar (hukum "Allah atau rasul-Nya) yang memiliki *dalâlah* (acuan makna) secara langsung; atau yang terdapat dalam hukum-hukum Allah atau Rasulullah lainnya yang berdasarkan salah satu pengertiannya merupakan hukumnya. Jika ada suatu peristiwa yang tidak ada *nash* hukumnya maka peristiwa tersebut dihukumi berdasarkan hukum dari peristiwa yang ada hukumnya, tentunya jika peristiwa tersebut semakna dengan peristiwa yang ada hukumnya itu".[63] Untuk itu, asy-Syafi'i memberikan beberapa contoh. Ia mengatakan: Jika Allah mengharamkan dalam kitab-Nya atau rasul mengharamkan "sesuatu yang sedikit" maka tentunya dapat diketahui bahwa yang banyak dari sesuatu tersebut juga haram, atau ia lebih diharamkan "lantaran yang banyak melebihi yang sedikit". Demikian pula halnya apabila Allah atau rasul-Nya membolehkan yang banyak dari sesuatu maka yang lebih sedikit dari sesuatu tersebut tentu "lebih diperkenankan lagi".[64]

Demikianlah konsep qiyas menurut asy-Syafi'i, bahwa qiyâs adalah semacam mencari persamaan antara dua persoalan: yang lama dengan yang baru. Dari persamaan ini muncul hukum terhadap persoalan yang baru, yang menyerupai dengan hukum yang ada pada masalah lama. Oleh karena itu, "yang dapat disebut sebagai qiyâs hanyalah sesuatu yang dimungkinkan serupa dengan sesuatu yang dimungkinkan ada kesamaannya dari dua makna yang berbeda dan kemudian dianalogkan dengan salah satunya saja."[65]

---

[63] *Ibid.,* hlm. 512.

[64] *Ibid.,* hlm. 513. Lihat pula contoh-contoh dan penjelasan-penjelasan serupa di hlm. 514 dan seterusnya.

[65] *Ibid.,* hlm. 515–516. Umpamanya, "Allah menghalalkan kepada kaum muslimin darah (membunuh) orang-orang kafir yang ikut berperang—di luar mereka yang terikat janji—maka dihalalkan juga bagi kaum muslimin (merampas) harta mereka (orang-orang kafir); sedikit pun tidak ada yang diharamkan bagi mereka hal-hal tersebut. Dengan demikian, apa pun yang dapat kita sentuh dari badan mereka—di luar darah dan harta orang-orang kafir yang bernilai lebih rendah dari harta tersebut—akan

Jika dalam qiyâs terdapat sesuatu yang menyebabkan perbedaan maka perbedaan ini memiliki beberapa batas. Sebagaimana yang dilihat asy-Syafi'i, batasan tersebut dapat dilihat dari dua sisi: *pertama,* yang diharamkan, yaitu semua yang disebutkan secara jelas dan tegas oleh Allah dalam kitab-Nya atau melalui sabda nabi-Nya". Dalam hal ini, tidak diperkenankan terjadi perbedaan bagi siapa saja yang mengetahuinya. *Kedua,* "sesuatu yang dimungkinkan adanya *ta'wîl* dan dapat ditangkap melalui qiyâs".[66] Dengan demikian, tidak ada dasar bagi pendapat mana pun yang bertentangan dengan *nash* al-Kitab atau as-Sunnah, dan karenanya tidak diperbolehkan terjadi perbedaan. Perbedaan dalam aspek yang kedua ini tidak menyalahi *nash* al-Kitab dan as-Sunnah, tetapi yang dimaksud adalah pilihan orang yang melakukan *ta'wil* atau melakukan qiyâs terhadap makna yang ia lihat lebih menyerupai dengan pesan al-Kitab dan as-Sunnah.[67]

Asy-Syafi'i menyimpulkan: "al-Kitab dan as-Sunnah yang disepakati (*mutawatir*), yang tidak mengandung perselisihan, dijadikan sebagai dasar hukum. Dalam hal ini, kami (asy-Syafi'i) mengakatan: "Kami menetapkannya sebagai kebenaran, baik lahir maupun batin. As-Sunnah yang diriwayatkan secara *ahad* namun tidak disepakati (bukan *mutawatir*), juga dapat dijadikan sebagai dasar hukum. Kami katakan: Kami menetapkannya sebagai kebenaran secara lahiriah sebab bisa jadi ada kesalahan pada orang yang meriwayatkan hadits. Kami menetapkan berdasarkan ijma' dan juga dengan qiyâs yang lebih lemah dari sebelumnya. Akan tetapi, qiyâs menduduki posisi darurat sebab *qiyâs* tidak dibenarkan manakala ada khabar".[68]

Bagi asy-Syafi'i, Islam berseiringan dengan bahasa Arab sebab Al-Qur'an yang merupakan dasar *bayân* (retorika Arab) "diturunkan

---

lebih diperkenankan lagi untuk diambil". Inilah makna dari apa yang dihalalkan dan diharamkan Allah sebab pengertian ini termasuk di dalamnya. Dengan demikian, ini merupakan hukum asal, bukan hasil dari analogi terhadap yang lainnya". Lihat *Ibid.*

[66] *Ibid.,* hlm. 560.

[67] *Ibid.,* hlm. 578.

[68] *Ibid.,* hlm. 599.

dengan bahasa Arab", sedikit pun tidak ada unsur selain bahasa Arab di dalamnya".[69] Oleh karena itu, mengetahui Islam mengharuskan pengetahuan tentang bahasa Arab dan dasar-dasar kosa kata dan maknanya. Pengetahuan ini hanya dapat diperoleh oleh orang-orang Arab sebab pengetahuan ini hanya diketahui oleh orang yang menerimanya dari mereka. Hanya orang yang mengikuti orang-orang Arab dengan cara belajar dari mereka dan dari orang yang menerimanya dari mereka saja yang dapat sejajar dengan mereka. Orang tersebut termasuk pemilik bahasa mereka".[70] Jadi, asy-Syafi'i berpendapat bahwa mempelajari bahasa Arab merupakan kewajiban untuk mengucapkan dua kalimat syahadat dan membaca al-Kitab. Dia mengatakan: "Setiap muslim harus mempelajari bahasa Arab semampunya hingga ia dapat mengucapkan kesaksian bahwa tidak ada tuhan selain Allah, dan bahwa Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya hingga ia dapat membaca kitab Allah, berdzikir, mengucapkan *takbîr* yang diwajibkan, *tasbîh, tasyahhud,* dan hal lainnya yang memang diperintahkan untuk itu".[71]

Jika Islam merupakan agama paling utama maka bahasa yang dipakainya pun merupakan bahasa yang paling utama. Konsekuensinya, pemeluk agama ini dan juga pemilik bahasanya merupakan manusia paling utama. Asy-Syafi'i mengatakan: "Manusia yang paling berhak mendapatkan keutamaan bahasa, daripada bahasanya sendiri, adalah bahasa nabi. Allah Mahatahu, tidak diperkenankan bagi pemilik bahasa Arab menjadi pengikut bahasa lainnya sedikit pun. Bahkan semua agama mengikuti bahasanya. Setiap orang beragama yang menerimanya harus mengikuti agamanya".[72] Oleh karena

---

[69] *Ibid.,* hlm. 41–42.

[70] *Ibid.,* hlm. 44. Lihat pula hlm. 50–53. Penjelasan mengenai keseluruhan ilmu al-Kitab tidak akan dapat diketahui oleh seseorang yang tidak mengetahui keluasan bahasa Arab, variasi aspek-aspeknya, dan makna-maknanya yang padat serta berbeda-beda. Siapa saja yang mengetahuinya, akan menjadi lenyap keragu-raguan yang menghinggapi orang yang tidak mengenal bahasa Arab".

[71] Dinukil dari Abd al-Halim al-Jundi, *Al-Imâm asy-Syâfi'i,* (Kairo: t.p., 1966), hlm. 346.

[72] Asy-Syafi'i, *Ar-Risâlah*, hlm. 46

itu, menjadi keharusan bagi setiap muslim "untuk belajar bahasa Arab semampunya". Demikian pula halnya dengan apa saja yang diwajibkan dan disunnahkan ..."[73]

Dengan pemahaman seperti itu, asy-Syafi'i mengatakan: "Orang-orang yang menguasai bahasa Arab bagaikan jinnya manusia. Mereka melihat apa yang tidak dilihat oleh yang lainnya".[74] Dengan pernyataan tersebut ia ingin mengatakan bahwa mereka memiliki kemampuan lebih daripada yang lainnya dalam hal memahami Al-Qur'an dan as-Sunnah, dan pada gilirannya mereka lebih tepat daripada yang lainnya dalam memberikan *ta'wil* terhadap makna-maknanya. Dari sini, ada sebuah riwayat dari asy-Syafi'i yang menegaskan dirinya terlepas dari kesalahan nahwu (tata bahasa); maksudnya riwayat yang menegaskan bahasanya dapat dijadikan sebagai pegangan. Hal ini mempertegas kehandalannya di dalam memahami Al-Qur'an dan as-Sunnah. Diriwayatkan dari asy-Syafi'i bahwa dia pernah berkata: "Saya pernah bermimpi—sebelum saya menginjak usia dewasa—melihat nabi. Beliau berkata: Wahai anak kecil, saya menjawab: baik, ya Rasulallah. Beliau bertanya: Dari suku mana kamu berasal? Saya menjawab: Dari suku yang sama denganmu. Beliau berkata: Mendekatlah kepadaku. Saya pun kemudian mendekat kepadanya. Kemudian beliau membuka mulutku, dan mengalirkan air ludahnya ke dalam mulut dan bibirku. Beliau berkata: pergilah, semoga Allah memberkati mulutmu. Setelah itu, saya tidak pernah ingat bahwa saya pernah melakukan kesalahan di dalam mengucapkan hadits maupun meriwayatkan puisi".[75]

Berkaitan dengan moral (akhlak), Islam, sebagaimana yang diketahui, merupakan perintah dan larangan. Syari'at Islam, dengan

---

[73] *Ibid.,* hlm. 47–49. Lihat catatan editor. Pada bagian terakhir terdapat ungkapan "Pesan politik dan nasionalisme yang agung".

[74] Ibn Abi Hâtim ar-Râzi, *Âdab asy-Syafi'i wa Manâqibuhu*, hlm. 150.

[75] An-Nawawi, *Tahdzîb al-Asmâ' wa al-Lughât*, juz I, hlm. 65. Dari sini muncul ungkapan: "Bahwa Muhammad bin Idris saja (maksudnya pada masanya) yang dapat dijadikan hujjah, seperti halnya "batn" (marga) bangsa Arab dapat dijadikan sebagai hujjah". Lihat *Thabaq^at asy-Syâfi'iyyah*, juz II, hlm. 161.

demikian, dibangun atas dasar dua kata: kerjakan dan jangan lakukan. Pengertian perintah adalah kewajiban, dalam arti tunduk secara sempurna; sementara pengertian larangan adalah haram, dalam arti sama sekali tidak boleh melakukan.[76] Perintah mengasumsikan kebaikan, sementara larangan mengasumsikan keburukan. Dalam pandangan asy-Syafi'i, jika syari'at memerintahkan suatu tindakan maka tindakan tersebut tentunya baik lantaran syari'at. Begitu juga jika ia melarang suatu tindakan maka tentunya tindakan itu buruk lantaran larangan itu. Dengan demikian, sifat baik merupakan atribut yang tetap dan melekat pada apa saja yang diperintahkan oleh syari'at, sementara sifat buruk merupakan atribut yang tetap dan melekat dalam apa saja yang dilarang syari'at. Baik dan buruk merupakan kewajiban yang didasarkan pada syari'at semata. Dalam hal ini, akal sama sekali tidak memiliki peran untuk mengetahui hal itu.

Pendapat bahwa baik dan buruk bersifat *syar'i* melahirkan kesimpulan bahwa al-Kitab dan as-Sunnah merupakan keseluruhan *syara'*, dan tidak ada sesuatu pun yang dikaitkan dengan keduanya selain apa saja yang dilahirkan berdasarkan qiyâs". Ini mengandung arti bahwa "pintu ijtihad",[77] atau penggunaan akal dipersempit. Secara langsung, sikap ini menjelaskan sikap asy-Syafi'i terhadap ilmu kalâm. Sikap ini menolak sama sekali ilmu tersebut, dan menolak pendapat-pendapat yang muncul dari ilmu ini, seperti masalah penciptaan Al-Qur'an dan masalah-masalah lainnya. Ia mengatakan: "Yang paling saya benci adalah kalâm (maksudnya ilmu kalâm) dan ahli kalâm".[78] Ia mengatakan: "Jika mendengar ada seseorang mengatakan: tanda adalah petanda itu sendiri, atau yang lainnya maka saksikanlah bahwa dia termasuk ahli kalâm,

---

[76] Lihat ringkasan tentang persoalan perintah dan larangan dalam Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ 'Ilm Ushûl* ..., hlm. 160 dan seterusnya. Lihat juga Al-Bazdawi, *Kasyf al-Asrâr ala Ushul al-Bazdawiy*, juz I, hlm. 107 dan seterusnya.

[77] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ 'Ilm Ushûl* ..., hlm. 174.

[78] Lihat *Syadzarât ads-Dzahab*, juz II, hlm. 9.

dan tidak beragama".[79] Atas dasar ini, pendapatnya mengenai Al-Qur'an adalah bahwa ia bukan makhluk. Dia mengafirkan mereka yang menyatakan bahwa Al-Qur'an itu makhluk.[80]

Terakhir, asy-Syafi'i berpendapat bahwa kepemimpinan merupakan persoalan agama yang harus ditegakkan. Kepemimpinan dimiliki suku Quraisy. Harus ada kesepakatan masyarakat mengenai pemimpinnya sebelum ia berkuasa ataupun setelahnya. Khalifah atau pemimpin harus orang yang adil. Tidak ada perbedaan apakah ia berkuasa dengan kekerasan ataupun persuasif. Diriwayatkan dari asy-Syafi'i sebuah ucapan yang mengatakan: "Setiap orang Quraisy yang memenangkan pertikaian dengan kekerasan dan masyarakat menyepakatinya, dia adalah khalifah".[81] Ini dari sisi teoretis. Sementara itu, dalam tataran praksis, berkaitan dengan perselisihan antara Ali dan Mu'awiyah, dia berpendapat bahwa Ali benar, dan Mu'awiyah adalah pembangkang.[82]

Demikianlah, gambaran lengkap tentang bagaimana asy-Syafi'i menteorisasikan peradaban Islam-Arab. Dia berpendapat bahwa Al-Qur'an dan as-Sunnah merupakan dasar yang purna dan mapan bagi peradaban tersebut; bahwa segala pemahaman terhadap apa saja yang terjadi, setelah dasar, harus berasal dari dasar itu sebagaimana cabang muncul dari bagian utamanya. Dengan demikian, yang dasar merupakan bentuk global bagi masa lalu, kini, dan mendatang, global dari realitas dan yang mungkin, yang sudah ada dan yang akan ada. Pemahaman terhadap peristiwa-peristiwa yang terjadi hanyalah penjelasan dan penguraian dari yang global. Manusia, dalam perspektif ini, muncul dari pengetahuan *a priori* yang sudah mapan. Pengetahuan tersebut tidak dapat dibatalkan atau dilampaui

---

[79] Lihat *Miftâh as-Sa'âdah*, juz II, hlm. 26.

[80] Lihat pendapat-pendapat dan berita-berita mengenai asy-Syafi'i seputar masalah ini dan ilmu kalam secara umum, yang dikompilasikan oleh Abd al-Ghina ad-Daqar dari berbagai rujuakan lama dalam bukunya yang bertitel, *Al-Imâm asy-Syâfi'i, Faqîh as-Sunnah al-Akbar*, hlm. 224–234.

[81] Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzahib* ..., juz II, hlm. 252.

[82] *Ibid.*, hlm. 253.

oleh pengetahuan apa pun yang muncul belakangan. Bahkan, semua pengetahuan yang muncul belakangan akan mendapatkan legalitasnya apabila ia merupakan analogi dari pengetahuan yang sudah ada tersebut. Pengetahuan yang muncul belakangan bersifat sekunder, dan ia harus berada dalam perspektif pengetahuan yang pertama. Dengan kata lain: pengetahuan menurut asy-Syafi'i bukan bersifat eksploratif yang direalisasikan manusia dalam interaksinya dengan realitas sehingga terjadi pengaruh dan memengaruhi, mengubah dan berubah, dan karenanya pengetahuan menjadi berubah. Akan tetapi, pengetahuan merupakan fakta-fakta final yang berada di luar manusia. Manusia harus menerima dan mengambilnya persis sebagaimana ketika pengetahuan tersebut muncul dari pengetahuan yang pertama.

Pengetahuan pertama adalah wahyu yang ditujukan kepada komunitas, bukan kepada individu. Ini berarti bahwa pengetahuan berikutnya akan menjadi valid apabila bersifat kolektif. Dari sini muncul konsep kolektivitas bebas dari salah. Ia tidak akan salah. Kolektivitas meniadakan individualitas, suatu hal yang menegaskan repetisi atau konsensus. Kaitan individu dengan kolektivitas menyerupai hubungan *qiyâs* dengan yang asal. Sebagaimana *qiyâs* didasarkan hanya pada dasar yang mapan, demikian pula pendapat individu dianggap memiliki legalitas sejauh ia disepakati dalam perspektif yang dasar.

4

Pemikiran asy-Syafi'i didasarkan pada dua prinsip, teori dan praksis. Prinsip yang terkait dengan teori adalah yang dapat kita sebut dengan prinsip keserupaan; dalam arti bahwa yang muncul belakangan harus menyerupai yang mendahuluinya. Yang mendahului merupakan dasar yang sempurna. Yang mendahului bagaikan sebab, sementara pemikiran yang berikutnya merupakan akibatnya. Oleh karena itu, yang belakangan menyerupai yang sebelumnya. Sementara prinsip kedua dapat kami sebut sebagai

prinsip kontinuitas. Artinya, yang cabang, yang serupa dengan yang dasar, dalam tataran praksisnya dihadapkan pada tindakan yang memengaruhi pemikir yang muncul belakangan, sebagaimana juga ia memengaruhi yang dijadikan model, memengaruhi pemikir yang sebelumnya. Ada pemikiran serupa yang diiringi dengan tindakan kontinuitas. Pandangan ini jelas tidak memberikan nilai apa pun terhadap perubahan ruang dan waktu, dan juga terhadap sejarah dengan segala kejadiannya, di dalam memproduksi pengetahuan.

Pemikiran teoretis ini sejalan dengan politik, dalam arti bahwa politik adalah *khilâfah*. Maksudnya, politik merupakan pengulangan apa adanya dari dasar pertama. Dengan demikian, pemikiran semacam ini mendukung sistem yang mendasarkan praktik ini dan memperkuat dasar-dasarnya. Atas dasar ini, dapat dikatakan bahwa posisi asy-Syafi'i terhadap pengetahuan tidak mendorong bagi munculnya pengetahuan baru, tetapi sebaliknya, mereproduksi pengetahuan yang sudah ada dengan format-format baru. Dalam pengertian ini, kami menyebutnya komentar, tafsir, pencabangan, atau variasi. Kami tidak dapat menyebutnya sebagai pengetahuan baru.

Pengetahuan dalam pandangan asy-Syafi'i adalah pemahaman terhadap apa yang telah ada. Pengetahuan merupakan penciptaan kedua terhadap apa yang ada dengan cara yang sangat sempurna. Atas dasar ini, pengetahuan bukan mencari apa yang tidak kita ketahui, tetapi memperkuat pemahaman terhadap maksud-maksud dari pengetahuan kita yang kedua, yang sempurna: agama.

Sikap ini tidak hanya berkaitan dengan persoalan perintah saja, tetapi juga dengan masalah larangan. Sikap tersebut tidak saja memberikan batasan kepada pemikir apa yang akan dikerjakan, tetapi juga menentukan apa yang harus dihindari. Ini merupakan prinsip yang memuat kebaikan dan keburukan sekaligus. Menerima prinsip ini menyebabkan kebaikan kolektif. Sebaliknya, menentang prinsip ini akan menyebabkan kejelekan yang tidak hanya mengenai orang yang menentangnya, tetapi juga mengenai seluruh masyarakat. Dari

sini muncullah faktor-faktor yang melegalkan masyarakat untuk menganggap seorang pemikir tertentu ketika "menyimpang" dari prinsip itu sebagai ateis, murtad, atau zindik. Seolah-olah prinsip ini mengatakan: "Berpikirlah demikian agar kamu menjadi mukmin, atau jangan berpikir sebaliknya agar kamu tidak menjadi ateis". Dengan demikian, ini sebenarnya bukan merupakan prinsip berpikir, melainkan lebih merupakan prinsip moral atau kaidah untuk mencari keselamatan.

Realitas, menurut perspektif ini, merupakan konsepsi keagamaan, bukan merupakan aktivitas yang dilakukan manusia. Tindakan merupakan sesuatu yang sekunder dalam kaitannya dengan penalaran. Pergerakan bukan dalam alam dan realitas, melainkan merupakan kehendak Allah. Sejarah muncul dari kehendak Allah, bukan dari kehendak manusia. Ini berarti bahwa pemikiran keagamaanlah yang harus mengadaptasikan realitas dan menyesuaikan perilaku individu dan masyarakat.

Berdasarkan penjelasan di atas, asy-Syafi'i tampak sebagai model pertama bagi ahli fiqh sebagaimana yang didefinisikan al-Ghazali:

> "... Ahli fiqh adalah cendekiawan dalam bidang hukum politik dan cendekiawan yang mengetahui bagaimana cara menengahi antarmasyarakat ketika mereka berselisih akibat dorongan nafsu kepentingan mereka. Ahli fiqh merupakan guru penguasa dan pembimbingnya di dalam mengatur dan menata masyarakat. Jika mereka tertata secara baik maka persoalan-persoalan duniawi mereka akan menjadi teratur. Tentunya hal itu juga berkaitan dengan agama, namun bukan dengan agama itu sendiri, melainkan melalui dunia. Sebab, dunia merupakan ladang akhirat. Agama tidak akan sempurna tanpa dunia; kekuasaan dan agama merupakan dua yang kembar. Agama merupakan dasar dan penguasa merupakan penjaga. Sesuatu yang tidak memiliki dasar akan runtuh, sementara sesuatu yang tidak memiliki penjaga akan sia-sia. Kekuasaan dan aturan akan berjalan hanya dengan penguasa, dan pengaturan dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hanya dengan fiqh".[83]

---

[83] Al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, juz. I, (Kairo: Dâr asy-Sya'b, t.t), hlm. 30.

Dari penjelasan di atas tampak bahwa asy-Syafi'i merupakan pioner di dalam menteorisasikan kesatuan antara agama dengan negara. Keduanya, sekalipun berbeda secara formal, sama dalam isi atau substansinya. Negara tidak lain adalah kehendak aktual Allah, atau yang telah ditetapkan pada waktu kini. Negara adalah agama yang telah berubah menjadi tatanan riil bagi alam. Dari sini dapat dipahami bagaimana sikapnya terhadap orang-orang sufi dan pengalaman batin secara umum. Agama yang merupakan agama hati, maksudnya agama hakikat yang berhadapan dengan syari'at, dan agama yang dipakai oleh penganut paham Batiniah sebagai argumen untuk melampaui syari'at dan mengkritik negara dan politiknya, dalam pandangan asy-Syafi'i, bertentangan dengan perspektif Islam. Menurut asy-Syafi'i, bukanlah watak agama apabila ia bertentangan dengan negara. Sebaliknya, watak agama semestinya mengakui, mendukung, dan menjadi satu kesatuan yang tak terpisah dengannya.

Asy-Syafi'i berusaha merumuskan hubungan antara pemikiran keagamaan dengan realitas politik. Ia mengakui semua yang merupakan *status quo*. Ia memberikan fatwa bahwa memberontak penguasa adalah tidak boleh. Dia berpandangan bahwa kewajiban menunjukkan keharusan untuk mengutamakan yang ada, mempertahankan, dan melihatnya sebagai yang paling utama dari apa saja yang mungkin. Ia berpendapat bahwa segala sesuatu yang menyebabkan kehancurannya merupakan sesuatu yang bertentangan dengan hukum alam dan juga hukum ketuhanan. Dalam hal ini, tersingkap bagaimana pendapat asy-Syafi'i berkaitan dengan akal. Bukanlah akal yang memberikan keyakinan, melainkan wahyu. Bahkan, keimanan kepada wahyu tidak dapat terjadi melalui tindakan akal, tetapi melalui tindakan kehendak. Semua yang bertentangan dengan keyakinan wahyu harus dihukumi dengan wahyu itu sendiri. Kebenaran tertinggi adalah substansi wahyu, bukan substansi akal. Akal tidak mampu menangkap substansi wahyu. Manusia berpikir bukan untuk beriman, melainkan beriman untuk

berpikir. Atas dasar ini, wahyu harus dipahami secara *taqlidi*, maksudnya melalui tradisi, sebab fakta-fakta wahyu dalam suatu masa melampaui masa akal.

Jika Fiqh Sunni mencapai kesempurnaannya bersama asy-Syafi'i, teorisasi agama terhadap politik mencapai kesempurnaannya juga bersama dengan dia. Dialah yang menyatukan, dalam sistem fiqhiyyah-intelektualnya, antara agama dengan politik. Oleh karena itu, wajar apabila kesempurnaan ini menjadi preseden bagi persimpangan dalam bernalar dan memahami. Asy-Syafi'i, dalam sejarah pemikiran agama, merepresentasikan momen ketegangan antara dunia yang sempurna dan telah tertutup, dengan dunia yang berusaha untuk membuka dan memulainya.

Peletakan dasar yang dilakukan oleh asy-Syafi'i ini bagaikan *ath-tharîq al-milkiyyah* bagi para pengkaji ushûl fiqh yang muncul kemudian. Asy-Syafi'i "membatasi dasar-dasar sejati bagi syari'ah hanya pada teks-teks Al-Qur'an dan as-Sunnah dan penggunaan ijtihad dalam bingkai qiyâs saja, serta menolak metode-metode ijtihad lainnya, seperti *istihsân* dan *istishlâh*. Ia menetapkan ijtihad sebagai upaya untuk mengaitkan dengan teks. Ijtihad tidak ada artinya tanpa teks".[84] Inilah karakteristik dasar madzhab asy-Syafi'i. Karakateristik ini telah menjadi prinsip-prinsip yang mapan.

Imam Ahmad bin Hanbal[85] merupakan pengikut paling setia terhadap prinsip-prinsip ini di abad ketiga hijriyah. Dia mendasar-

---

[84] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ila 'Ilm Ushul ..*, hlm. 375. Ad-Dawalibi menunjukkan bahwa "Wilayah qiyâs dalam madzhab asy-Syafi'i lebih luas daripada dalam madzhab lainnya". Ia juga menunjukkan bahwa asy-Syafi'i memasukkan ke dalam wilayah qiyâs berbagai masalah *istihsân* dan *istishlâh*, dan ia menamakannya sebagai qiyâs. Berbeda dari asy-Syafi'i, al-Ghazali menganggap semua itu sebagai termasuk *mashlahah mursalah*, bukan termasuk qiyâs". Lihat *Ibid*.

[85] Ia dilahirkan pada 164 H. dan meninggal pada 241. Lihat Abd al-Wahhâb Khalâf, *Târîkh at-Tasyri' al-Islâmi fî Dzail Ilm Ushûl al-Fiqh*, cet. II, (Kairo: t.p., 1361 H.), hlm. 53 dan seterusnya; Ahmad Amin, *Dhuha al-Islâm*, juz II, (Kairo: t.p., 1353 H.),

kan, secara umum, madzhabnya pada madzhab asy-Syafi'i, dan pada hadits secara khusus.[86] Ia berpendapat bahwa satu-satunya pengetahuan yang dianggap cukup dengan sendirinya adalah ilmu salaf. Selain itu merupakan bentuk heretik yang harus ditolak dan dijauhi. Berpendapat bahwa Al-Qur'an itu makhluk adalah bid'ah (heretik). Oleh karena itu, ia menolak sama sekali duduk bersama dengan kaum bid'ah dan menolak untuk membicarakan masalah tersebut. Ia tidak mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah makhluk, dan juga tidak mengatakan bahwa ia bukan makhluk. Ia menolak sama sekali persoalan tersebut. Diriwayatkan bahwa ia mengatakan: "Siapa saja yang beranggapan bahwa Al-Qur'an itu makhluk maka ia penganut Jahmiyyah dan siapa saja yang beranggapan bahwa Al-Qur'an bukan makhluk maka ia penganut bid'ah".[87] Hanya saja, Ibn Hanbal kemudian menegaskan pendapatnya, atas dasar permintaan al-Mutawakkil menurut sebuah pendapat. Ia mengatakan bahwa Al-Qur'an bukan makhluk, tanpa bermaksud mengatakan bahwa ia *qadîm* sebab tidak ada riwayat darinya secara tegas yang mengatakan bahwa Al-Qur'an itu *qadîm*. Akan tetapi, pendapat bahwa Al-Qur'an bukan makhluk mengandung pernyataan bahwa ia *qadîm*, sekalipun ia tidak menyatakannya secara tegas.

---

hlm. 122 dan selanjutnya; Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hanbal*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1337 H.); Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ila 'Ilm al-Fiqh*, hlm. 376–380; Abd al-Aziz Sayyid al-Ahl, *Syaikh al-Ummah, Ahmad Ibn Hanbal*, (Beirut: Dâr al-Ilm lilmalaâyîn, 1972).

[86] Dikaitkan dengan Ibn Hanbal pada abad ini adalah Dawud al-Ashbihani, pendiri madzhab azh-Zhahiri. Ia dilahirkan pada 202 H. dan meninggal pada 260 H. Ia belajar madzhab asy-Syafi'i. Ia terpukau dengan madzhab ini sehingga ia menulis sebuah buku tentang kelebihan-kelebihannya. Ia menolak *ra'y* (nalar), qiyâs, dan semua yang terkait dengan keduanya secara total. Ia memegang teks secara lahiriah saja. Al-Ashbihani berpendapat bahwa "Tidak ada ilmu dalam Islam kecuali yang berasal dari teks. Ia menunjukkan kekeliruan qiyâs dan tidak memeganginya. Pernah ditanyakan kepadanya: "Bagaimana mungkin Anda dapat menunjukkan kekeliruan qiyâs sementara itu menjadi pegangan asy-Syafi'i?" Ia menjawab: "Saya mengambil dalil-dalil asy-Syafi'i di dalam menggugurkan argumen *istihsan*, dan ternyata dalil-dali itu sendiri dapat dipakai untuk menggugurkan *qiyâs*". Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, juz III, hlm. 355.

[87] *Ibid.*, juz II, hlm. 304.

Diriwayatkan bahwa Imam Ahmad melarang masuk dalam pembicaraan tentang masalah tersebut sebab hal itu tidak pernah dilakukan oleh ulama salaf. Apa yang tidak pernah dilakukan mereka adalah bid'ah.[88] Imam Ahmad adalah penganut salafi yang literalis dalam semua persoalan yang dia hadapi. Ia sampai pada kesimpulan: "Saya bukan penganut kalâm. Saya tidak akan berbicara mengenai hal itu sedikit pun kecuali yang memang ada dalam al-Kitab dan as-Sunnah atau hadits dari Rasulullah. Pembicaraan tentang kalam tidaklah terpuji".[89]

Dengan demikian, wajar apabila Ibn Hanbal memegang teks sebagaimana adanya; wajar pula apabila ia menganggap *ta'wil* yang tidak didukung oleh teks yang jelas dari al-Kitab dan as-Sunnah sebagai penyimpangan dari keduanya dan sebagai bentuk bid'ah. Oleh karena itu, di antara pendapatnya adalah "hendaknya orang mukmin mengembalikan persoalan-persoalan yang tidak mereka ketahui kepada Allah, sebagaimana hadits-hadits yang muncul dari nabi, hendaknya ia yakini dan tidak membuat yang semisal dengannya.[90]

Berkaitan dengan politik, Ibn Hanbal berpendapat seperti halnya asy-Syafi'i bahwa kekuasaan kenabian hanya dimiliki oleh suku Quraisy. Hanya saja, ia mengatakan kepemimpinan boleh dipegang oleh orang yang menang dan disetujui rakyat. Bahkan, ia berpendapat bahwa mentaati orang yang menang sekalipun ia zalim dan kejam adalah wajib. Hal itu untuk menghindari fitnah. Demikianlah, menyimpang dari pemimpin tersebut adalah kafir, dan orang yang meninggal dalam keadaan menentang pemimpin akan meninggal secara Jahiliah".[91]

---

[88] *Ibid.,* juz II, hlm. 304–306.

[89] *Ibid.,* juz III, hlm. 324–325.

[90] *Ibid,* juz II, hlm. 325.

[91] Lihat tulisan kecilnya tentang loyalitas kepada penguasa zalim dalam *Al-Manâqib li Ibn al-Jawzi*, hlm. 76. Lihat juga Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib ...*, juz II, hlm. 327.

Pandangan inilah yang dipegang oleh al-Muhasibi.[92] Ia mengatakan bahwa mentaati pemimpin adalah wajib, baik dalam "keadaan susah maupun senang", kecuali dalam keadaan pemimpin itu durhaka kepada Allah. Ia mengatakan: "Para ulama sepakat untuk menahan diri dari para pemimpin muslim, mentaati dalam keadaan susah dan senang, tidak merebut kekuasaan dari pemiliknya kecuali ketika mereka durhaka kepada Allah dan rasul-Nya. Dalam keadaan ini tidak ada hak untuk mentaati mereka". Abu Bakar mengatakan: "Janganlah kalian mencaci penguasa". Ibn Umar mengatakan: "Kalaupun kalian tidak mencaci mereka, niscaya Allah akan mengirimkan api dari langit (memberikan balasan) kepada mereka. Katakan saja: Ya Allah, sakitilah mereka sebagaimana mereka menyakiti kami". Imran bin Hushain berkata kepada Hakim bin Amr al-Ghifari, pada suatu ketika ia menuturkan bahwa Rasulullah pernah bersabda: "Tidak ada kewajiban taat bagi makhluk ketika diajak bermaksiat kepada sang pencipta". Ia mengatakan: "Benar, jika kamu memang menghafalnya, bersikaplah konsisten". Diriwayatkan dari Ibn Umar dari Nabi Saw.: Tidak ada hak bagi makhluk untuk taat dalam masalah maksiat". Ini merupakan konsensus yang tidak diperselisihkan sama sekali bahwa tidak ada hak taat bagi siapa pun juga untuk bersikap durhaka kepada Allah, untuk menjalani perbuatan-perbuatan keji, meminum khamar, bersujud pada patung dan membunuh jiwa tanpa alasan yang dapat diterima. Mereka semua sepakat bahwa pemimpin muslim yang tidak menjalani tindakan bid'ah, jika ia memang menjalani shalat, Anda diperkenankan menjadi makmum baginya sekalipun ia bersifat fasik dan bertindak keji. Anda dilarang mencacinya.[93]

Al-Muhasibi mendasarkan pendapatnya ini pada bukti-bukti dari sabda nabi. Nabi mengatakan: "Kalian akan dipimpin oleh pemimpin-pemimpin yang mengakhirkan waktu shalat. Akan tetapi,

---

[92] Al-Hârits bin Asad al-Muhâsibi, seorang sufi moderat, menganut madzhab Ahlussunnah. Ia meninggal pada 245 H., namun ada yang mengatakan ia meninggal pada 243 H.

[93] Abd al-Qadir Ahmad Ata (ed.), *Al-Masâ'il fi A'mâl al-Qulûb wa al-Jawârih wa al-Makâsib wa al-Aql*, (Kairo: Alam al-Kutub, 1969), hlm. 232.

tetaplah shalat bersama mereka,[94] hal itu bersifat sunnah". Al-Muhasibi meriwayatkan dari Rasulullah Saw. bahwa beliau bersabda: "Beliau pernah ditanya, ketika diceritakan kepadanya tentang kezaliman penguasa, apakah kami melengserkan mereka? Beliau menjawab: biarkanlah mereka selama masih menjalankan shalat".[95]

Sebelum membicarakan hal tersebut ia menyebut kelompok Khawarij sebagai "sekte yang salah" (*fi'ah ghâlithah*) sebab ia mengatakan: "Kami tidak pernah menemukan seorang yang berilmu, ahli ibadah, dan tasawuf yang menghindari masalah-masalah yang telah kami katakan di atas, selain kelompok *ghâlithah*. Kelompok ini mengatakan: Jika pemimpin tidak bersikap adil kepada rakyatnya, tidak membagikan hasil rampasan perang secara adil, tidak memberi pemberian, tidak bersikap adil di dalam membagikan harta, tidak memberikan kehidupan yang layak kepada masyarakat, membebaskan tawanan, memerangi musuh, menyediakan sarana haji untuk mereka, dan harta rampasan yang dimonopoli sendiri maka dia termasuk orang yang durhaka kepada Allah, dan semua orang yang mengakui kepemimpinnanya adalah durhaka. Ini merupakan kelompok Khawarij yang telah keluar dari agama dan menyimpang dari batasan Islam".[96]

Pernyataan di atas merupakan teorisasi keagamaan dan ideologis terhadap konsep khilafah-politik, dan juga teorisasi tentang hubungan manusia dengan sistem kekuasaan. Teorisasi ini tidak lain merupakan perpanjangan dari praksis itu sendiri. Khilafah, semenjak masa Umayyah, dijalankan sebagai kekuasaan yang telah ditentukan "secara eternal" di masa lalu dengan jangka waktu yang telah ditetapkan";[97] dalam arti bahwa kekhalifahan diserahkan dan ditetapkan

[94] Editor buku ini memberikan komentar terhadap hadits tersebut dengan menyatakan: "Hal itu karena untuk menjaga kesatuan umat dan kelompok. Sebab, hal tersebut merupakan salah satu dasar kekuasaan dalam Islam". Lihat *ibid.,* hlm. 232.

[95] *Ibid.*

[96] *Ibid,* hlm. 231–232.

[97] Ath-Thabari, *Târikh ath-Thabari*, juz VII, hlm. 216. Ungkapan tersebut terdapat dalam surat Marwan bin Muhammad yang dikirim kepada al-Walid bin Yazid.

oleh Allah. Baiat hanyalah sejenis pengakuan terhadap penetapan tersebut, penghormatan dan penerimaan terhadapnya. Dari sini, khilafah merupakan simbol dari penerimaan terhadap kebenaran. Loyalitas masyarakat terhadap khalifah berarti loyalitas kepada Allah. Pemberontakan terhadapnya merupakan simbol dari penerimaan sesuatu yang batil, maksudnya simbol bagi penyimpangan dari kehendak Allah.

Di antara dokumen yang memperlihatkan watak khilafah sebagaimana yang dipahami oleh orang-orang Umayyah dan yang telah mereka praktikkan adalah surat al-Walid bin Yazid berkaitan dengan baiat setelahnya kepada kedua anaknya, al-Hakam dan Utsman.[98] Dalam surat tersebut disebutkan bahwa "melalui khilafah Allah mempertahankan siapa saja di antara hamba-hamba-Nya yang ingin dipertahankan di muka bumi"; bahwa kebahagiaan manusia terletak pada "loyalitas masyarakat yang mengangkatnya sebagai khalifah"; bahwa sesuatu akan menjadi tegak dan baik hanya melalui sikap loyal". Melalui sikap loyal kepada khalifah, "Allah memelihara hak-Nya dan menjalankan perintah-Nya". Oleh karena itu, siapa saja yang loyal merupakan "kekasih Allah", dan siapa saja yang tidak loyal merupakan "orang yang rugi dunia dan akhirat". Orang yang terakhir ini adalah mereka yang telah ditetapkan sebagai orang celaka, orang yang telah dikuasai oleh urusan-urusan menyesatkan yang mengantarkan pelakunya pada usaha yang sangat keji dan menggiring mereka ke tempat-tempat yang keji" sebab "dengan mengabaikan dan menyia-nyiakan loyalitas, menyimpang darinya, berpaling darinya dan menenggelamkan diri pada kemaksiatan, Allah akan menghancurkan siapa saja yang sesat, keras kepala, buta, ekstrim, dan yang menjauhi jalan-jalan kebaikan dan ketakwaan".

Loyalitas kepada khalifah bukan hanya sarana untuk mengharap "kedekatan dengan Allah", melainkan juga merupakan sarana untuk memelihara jiwa umat "menyatukan suara mereka, menegakkan

---

[98] Lihat teks surat tersebut dalam Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabariy*, juz VII, hlm. 219–224.

tiang-tiangnya, dan memperbaiki tali pengikatnya. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa loyal kepada khalifah sebenarnya merupakan loyal kepada kekhalifahan yang dijadikan oleh Allah sebagai sistem bagi umat manusia dan penegak bagi urusan mereka.

Sebagaimana kekhalifahan Bani Umayyah, kekhalifahan Bani Abbasiyah juga didasarkan pada konsep yang sama. Perbedaannya hanya pada teorisasi keagamaannya yang lebih ekstrim. Khilafah dalam pandangan Abu al-Abbas, khalifah pertama, merupakan hak yang secara khusus diberikan Allah kepadanya, namun dirampas oleh "Bani Harb dan Marwan" (Bani Umayyah). Mereka telah menjadikan kekhalifahan berputar di kalangan mereka sehingga mereka berbuat kesewenang-wenangan, bertindak monopoli, bersifat zalim kepada mereka yang sebenarnya berhak mendapatkan jabatan khalifah ..." "Allah telah membalas mereka melalui tangan-tangan kami, dan Allah telah mengembalikan hak kami kepada kami, rakyat kami pun menyusul kami ... Allah telah memberi kami karunia untuk dapat menolong mereka yang tertindas di muka bumi. Allah telah menjadikan kami sebagai penutup sebagaimana Allah juga telah menjadikan kami sebagai pembuka".[99] Pamannya, Dawud bin Ali, menggambarkan khilafah sebagai "warisan dari nabi kami". Ia mengatakan bahwa warisan itu akan tetap bersama kami. Tidak akan keluar dari kami hingga kami menyerahkannya kepada Isa bin Maryam".[100] Ini berarti bahwa khilafah akan tetap ada pada mereka hingga akhir zaman sebab mereka adalah penutup sebagaimana juga sebagai pembuka.

Itulah yang ditegaskan oleh para khalifah Abbasiyyah berikutnya, terutama Abu Ja'far al-Manshur, khalifah kedua, yang dianggap sebagai pendiri sebenarnya bagi kekuasaan Abbasiyah. Dalam perdebatannya dengan Muahammad an-Nafs az-Zakiyyah, ia menjelaskan bahwa khilafah merupakan warisan yang hanya menjadi hak milik keturunan Abbas. Keturunan Ali bin Abi Thalib sama sekali

---

[99] *Ibid.,* juz VII, hlm. 425–426.

[100] *Ibid.,* juz VII, hlm. 426-428.

tidak memiliki hak dalam hal ini. Ia mengatakan dalam korespondensinya dengan Muhammad: "Anda mengetahui bahwa di antara anak-anak Abd al-Muthallib yang masih ada sepeninggal nabi hanya dia, maksudnya al-Abbas. Dengan demikian, dialah pewarisnya di antara keluarga pamannya. Kemudian, hak tersebut diperebutkan tidak hanya oleh satu kelompok saja di kalangan Bani Hasyim, tetapi hanya puteranya yang mendapatkannya: berbicara keturunan memang dialah keturunannya, warisan nabi hanya milik dia dan kekhalifahan memang menjadi hak puteranya. Akan tetapi, tidak ada kemuliaan dan kelebihan, baik di masa Jahiliah maupun Islam, di dunia maupun di akhirat, kecuali apabila al-Abbas sebagai pewaris dan yang mewariskannya".[101]

Abu al-Abbas as-Saffah menyinggung persoalan ini di awal pidatonya yang ia sampaikan setelah ia dibaiat sebagai khalifah. Ia mengatakan: "Kelompok Saba'iyyah yang sesat itu beranggapan bahwa selain kami lebih berhak memegang kepemimpinan, politik dan kekhalifahan, daripada kami. Semoga mereka celaka". Demikianlah, para khalifah Abbasiyah berusaha menghancurkan keturunan paman mereka sendiri, yaitu keluarga Ali. Tentang keturunan ini, al-Manshur mengatakan, dalam rangka melegalkan upaya memberantas mereka: "Sesungguhnya anak keturunan paman kami tersebut bersikeras merebut kekuasaan kami dengan cara licik".[102] Ia memberi gelar dirinya sendiri sebagai al-Manshur setelah akhirnya ia mengalahkan keturunan tersebut.[103] Bahkan, ia menggambarkan dirinya sendiri sebagai "penguasa Allah di muka bumi".[104] Al-Mahdi (158–169 H./775–785 M.) mengumumkan pendapatnya bahwa khilafah merupakan hak yang dimiliki oleh Bani al-Abbas,

---

[101] *Ibid.,* juz VII, hlm. 571. Lihat pula Farûq Umar, *Thabi'ah ad-Da'wah al-Abbâsiyyah*, (Beirut: Dâr al-Irsyâd, 1970), hlm. 119 dan seterusnya.

[102] Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabai*, juz VII, hlm. 519.

[103] Lihat cerita tentang penindasan yang dia lakukan kepada mereka, menjebloskan mereka ke dalam penjara dan membunuh mereka dalam Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari*, juz VII, hlm. 530 dan seterusnya.

[104] *Al-Iqd al-Farîd*, juz III, hlm. 370.

paman Rasulullah dan pewarisnya.[105] Telah banyak buku yang ditulis untuk mendukung sudut pandang Bani Abbasiyyah. Telah banyak pula hadits yang diciptakan untuk tujuan ini.[106]

Demikianlah, kekhalifahan Bani Abbasiyah didirikan dengan berdasar pada prinsip-prinsip yang jauh lebih mengklaim sebagai pemilik otoritas ketuhanan daripada khilafah Bani Umayyah. Khilafah merupakan warisan tuhan yang terkait dengan hak kekerabatan dengan nabi. Kekhalifahan merupakan sikap kembali kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah, dan upaya menyerukan kepada keduanya. Pola teokrasi ini mengabaikan prinsip musyawarah sama sekali, namun juga menyempurnakan apa yang telah dimulai oleh Bani Umayyah. Pola ini juga memaksakan ketaatan mutlak kepada kekuasaan yang telah menjadi kekuasaan Allah di muka bumi. Khalifah-penguasa tuhan memiliki hak untuk mewariskan kekuasaannya, semaunya. Tidak ada hak bagi siapa pun untuk menentangnya. Kewajiban semua orang adalah membaiat sang pewaris, siapa pun dia, loyal kepadanya dan tunduk kepada kemauannya. Khalifah kemudian diberi gelar dengan gelar Al-Imam untuk menegaskan unsur ketuhanan dalam kekhalifahan. Selain itu, khalifah juga mengenakan baju nabi sebagai petunjuk bahwa ia telah mewarisi dan menggantikannya.[107]

---

[105] Al-Manshûr mengatakan dalam suratnya kepada Muhammad an-Nafs az-Zakiyyah: "Allah tidak menjadikan perempuan seperti posisi paman dan bapak, tidak pula mendapat *ashabah* (bin nafs) dan wali sebab Allah menjadikan paman seperti ayah." Lihat Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari*, juz VII, hlm. 568.

An-Nawbakhti mengatakan: "Mereka ditolak oleh al-Mahdi untuk menegaskan hak imamah bagi Muhammad bin al-Hanafiyyah dan puteranya, Abu Hasyim. Ia menegaskan bahwa imamah pascanabi dan keluarganya ada di tangan Abbas bin Abd al-Muthallib. Ia mengajak mereka untuk mengikuti Abbasiyyah". Ia mengatakan: "Abbas adalah pamannya, dan sebagai pewaris yang paling berhak mendapatkannya". Lihat hlm. 42–43.

[106] *Thabi'ah ad-Da'wah al-Abbasiyyah*, hlm. 119–120.

[107] Lihat Hasan Ibrahim Hasan, *Târîkh al-Islâm*, juz II, cet. VII, (Kairo: Maktabah an-Nahdhah, 1964), hlm. 253–256; Hasan Ibrahim Hasan, *An-Nuzhûm al-Islâmiyyah*, cet. III, hlm. 50–51. Lihat juga Goldziher, *Al-Aqîdah wa asy-Syarî'ah fî al-Islâm* (terj. Arab), (Kairo: t.p., 1946), hlm. 48.

2
Peletakan Dasar-Dasar Retorika-Puitika Al-Ashma'i dan Al-Jâhizh

1

Dari sisi bahasa-puitik, Islam merupakan penguatan terhadap sumber dasar Arab kuno: Islam menegaskan format puisi di satu sisi, dan di sisi yang lain ia memisahkan antara bentuk dengan isi. Memang demikianlah adanya, Islam mengekspresikan pesannya yang menentang kesukuan dengan cara-cara yang sama, yang diciptakan oleh kabilah. Dari sini, puisi Islam bersifat konservatif dan mengikuti pola puisi Jahili.

Pada kenyataannya, mereka yang menteorisasikan puisi Arab semenjak abad II H., memandang bahwa puisi Jahili memang dasar, sementara puisi Islam merupakan variasi darinya. Posisi ini mengandung dualisme budaya: dalam benak orang Arab, budaya agama yang bertentangan dengan Jahiliah hidup berdampingan dengan budaya puitika yang secara substansial didasarkan pada Jahiliah.

Seberapa jauh kehidupan mengalami perubahan dan juga memunculkan kecenderungan pembaruan, sejauh itu pula muncul kecenderungan untuk kembali pada asal dan memegang teguh kemapanannya. Pada gilirannya, para sarjana bahasa bersikap keras di dalam mengkritik puisi baru, dengan mendasarkan pada norma-norma yang mereka simpulkan dari puisi kuno. Kritik yang diarahkan

pada puisi Dzu ar-Rummah[1] merupakan gambaran yang kuat mengenai pertarungan antara kemapanan dan perubahan. Dzu ar-Rummah merupakan contoh transisi antara kehidupan desa dengan kehidupan kota. Dari sini, puisinya dikatakan sebagai "tidak menyerupai puisi Arab". Dalam pandangan al-Ashma'i, sang pemilik pernyataan di atas, hanya ada satu *qashîdah* saja (yang menyerupai puisi Arab) sebab kemudian dia menyatakan: "Kecuali hanya satu saja yang menyerupai puisi Arab".[2]

Ungkapan al-Asma'i di atas mengandung maksud bahwa Dzu ar-Rummah tidak cakap dalam menulis puisi *Hijâ'* (ejekan), suatu penilaian "yang membuat al-Ashma'i mengeluarkan ar-Rummah dari tingkatan penyair top Arab".[3] Oleh karena itu, dia dianggap sebagai penyair yang selalu tertandingi (*mughallaban*);[4] dalam arti dia dikalahkan dan diungguli oleh penyair lain. Ada yang menyatakan bahwa puisi ar-Rummah bagaikan kado perkawinan dan kotoran kijang; dalam arti bahwa puisinya cepat lenyap sebagaimana tahi lalat (buatan) yang dipakai oleh perempuan berhias. Tahi lalat ini akan segera hilang begitu tersentuh air. Puisi itu memang mengagumkan pada saat didengarkan. Puisi ar-Rummah juga seperti kotoran kijang karena pada awalnya ia memang ada baunya, namun baunya akan dengan cepat berubah seperti bau kotoran. Pernyataan inilah yang diekspresikan oleh perkataan al-Farazdaq berkaitan dengan puisi Dzu ar-Rummah. Dia mengatakan: "Jika kamu mencium maka kamu akan mendapatkan bau yang enak, dan jika

[1] Namanya Ghailân. Menurut pendapat yang lebih diunggulkan ia meninggal pada 117 H.

[2] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, (Kairo: Dar an-Nahdhah, 1965), hlm. 27. *Qashîdah* yang dimaksudkan adalah *qashîdah* yang dalam salah satu baitnya ia mengatakan:

إن العراق لأهلي لم يــكن وطنا   والباب دون أبي عسان مسدود

Irak bagi keluargaku bukanlah tempat tinggal

Pintu bagi Abu Ghisan tertutup

Dalam satu riwayat dikatakan *masyûd* , bukan *masdûd*. Lihat *Dîwân Dzu ar-Rummah*, cet. II, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1964), hlm. 185.

[3] Ibn Rasyiq, *Al-Umdah fî Mahâsin asy-Syi'r wa Adâbihi wa Naqdihi*, juz I, (Beirut: Dar al-Jail, 1972), hlm. 206.

[4] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 270.

meremukkan, kamu meremukkan dari kebusukan". Pernyataan ini dijelaskan oleh al-Ashma'i dengan mengatakan bahwa: "Puisi Dzu ar-Rummah manis di awal kala kita mendengarkannya, namun jika sering didendangkan, puisi itu akan melemah dan tidak memiliki keindahan. Sebab, kotoran kijang pada saat dicium akan ditemukan bau dari makanan yang masuk ke dalam mulut kijang, seperti tumbuh-tumbuhan yang berbau sedap, namun jika kita terus mencium kotorannya, bau enak itu akan lenyap, dan seperti tahi lalat buatan untuk pengantin jika terkena air pasti akan hilang".[5]

Sebagaian kritikus berpendapat bahwa ar-Rummah bukanlah penyair utuh, melainkan hanya "seperempat penyair" sebab "para ahli puisi" sepakat bahwa puisi dibangun di atas empat pondasi: pujian yang tinggi, ejekan yang merendahkan, perumpamaan yang tepat, dan kebanggaan yang tinggi. Semua ini dikuasai oleh Jarir, al-Farazdaq, dan al-Akhthal. Sementara Dzu ar-Rummah hanya bagus di dalam memuji, tetapi tidak demikian dalam mengejek dan pula dalam membanggakan diri. Dalam semua masalah ini, ia sangat rendah, namun pandai dalam membuat perumpamaan sehingga ia hanyalah seperempat penyair".[6]

Kepiawaian berpuisi terkait dengan mengejek dan memuji. Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa Dzu ar-Rummah berkata kepada al-Farazdaq: "Ada apa dengan diriku sehingga tidak disejajarkan dengan kalian, wahai para maestro? Al-Farazdaq menjawab: karena kamu kering dalam memuji dan mengejek".[7] Semua ini menunjukkan bahwa pujian dan ejekan memiliki makna yang sangat penting secara sosial dan moral. Jika ejekan menyerang kekurangan-kekurangan seseorang dan tepat di dalam menyerangnya,[8] maka pujian mengarahkan kelebihan-kelebihan kepada

---

[5] *Ibid.,* hlm. 271–272.

[6] *Ibid.,* hlm. 273

[7] *Ibid.,* hlm. 274 dan 282.

[8] *Ibid.,* hlm. 285.

pemiliknya dan tepat di dalam mengarahkannya.[9] Dengan demikian, ejekan merupakan jenis lain dari perang yang di dalamnya ada yang menang dan kalah. Pujian juga merupakan sejenis persenjataan sebab pujian menyatukan kelebihan-kelebihan dan menonjolkannya. Melalui kelebihan-kelebihan itu sang penyair menyerang musuh, atau melalui kelebihan-kelebihan itu ia membela diri. Jadi, pujian dan ejekan saling terkait, dan keduanya merupakan senjata sosial. Penyair yang tidak pandai memuji dan mengejek dalam suatu kabilah bagaikan laki-laki yang tidak bersenjata, maksudnya tidak memiliki peran, tidak memiliki nilai.

Jika kritik tersebut menyingkapkan adanya kecenderungan memusuhi penyair baru, hal tersebut sebenarnya juga memperlihatkan adanya kecenderungan untuk kembali ke Jahiliah. Kecenderungan ini, pada tataran kritik, terlihat jelas pada sikap memisahkan puisi dari agama. Barangkali Ibn Atîq[10] merupakan pioner dari pemisahan ini. Pernyataannya berikut ini berkaitan dengan Umar bin Abi Rabi'ah yang diriwayatkan darinya: "Puisi Umar bin abi Rabi'ah melekat dalam hati, menempel pada jiwa, dan memenuhi selera, suatu keistimewaan yang tidak dimiliki oleh puisi lain. Tidak ada puisi yang lebih kurang ajar terhadap Allah daripada puisi Umar bin Abi Rabi'ah".[11] Pendapat-pendapatnya tentang Umar menunjukkan bahwa dia berangkat dari pemisahan ini di dalam menikmati puisinya dan menilainya lebih unggul, sekalipun ia mengakui kekurangajaran penyair dari sisi agama.[12] Prinsip pemisahan ini ditunjukkan oleh pendapat-pendapatnya terkait dengan penyair-penyair lainnya.[13]

---

[9] *Ibid.*, hlm. 246

[10] Ibn Abi Atiq dilahirkan pada masa pemerintahan Utsman menurut pendapat yang lebih diunggulkan. Artinya, antara tahun 23 dan 35 H. Ia meninggal, menurut pendapat yang diunggulkan, kira-kira tahun 116 H. Lihat tentangnya pada Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, juz I, (Kairo: Dar al-Kutub wa as-Siyasah, t.t.), hlm. 94 dan seterusnya. Lihat juga Ibn Abi Atiq, *Nâqid al-Hijaz; Akhbâruhu wa Naqduhu*, (Beirut: Mansyurât Jami'ah al-Arabiyyah, 1972).

[11] Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghani*, juz I, hlm. 108. Lihat juga Ibn Abi Atiq, *Nâqid al-Hijâz ...*, hlm. 198.

[12] *Ibid.*, hlm. 193–244.

[13] *Ibid.*, hlm. 244–260.

Dan, sikap ini pula yang ia pegang terkait dengan nyanyian dan penyanyi.[14]

Pemisahan antara puisi dan agama mengasumsikan adanya pemisahan antara puisi dengan moral agama. Pemisahan ini juga mengandung penolakan untuk menuntut penyair berbicara tentang tema-tema agama. Bahkan, sebaliknya, pemisahan tersebut mengandung tuntutan, sekalipun tidak secara langsung, untuk menjauhi tema-tema tersebut. Inilah yang ditunjukkan oleh ucapan Abu Amr bin al-Alâ' ketika mengatakan: "Puisi seseorang yang paling aku senangi adalah puisi Labid bin Rabi'ah karena ia menyebut Allah, menyebut keislamannya, dan menyebut agama serta kebaikan. Akan tetapi, puisinya bagaikan gilingan benih".[15]

Ucapan ini mengandung maksud bahwa Abu Amr bin al-Ala' menyenangi Labid karena kesalehan puisinya, bukan karena kekuatan seni atau ruhnya. Dengan pengertian yang sama, al-Ashma'i mengatakan tentang Labid: "dia laki-laki yang saleh". Ucapan tersebut dia maksudkan untuk "menegasikan adanya keindahan puisi darinya".[16] Keindahan di sini bukan dalam pengertian "kreasi", berdasarkan ucapan al-Ashma'i tentang dia: "Puisi Labid seolah-olah seperti Jubah Hijau Thabaristan", "maksudnya baik buatannya, namun tidak memiliki cita rasa".[17] Seolah-olah pesan agama atau moral tidak memiliki cita rasa. Al-Ashma'ilah yang berkata mengenai Hassân bin Tsâbit: "Puisi itu tidak berarti, pintunya adalah kejahatan. Jika ia masuk ke dalam kebaikan, ia akan melemah". Hassan merupakan maestro penyair di masa Jahiliah, ketika masuk Islam, jatuhlah puisinya. Tentang Hasan, dialah yang mengatakan, menurut sebuah riwayat lagi: "Puisi Hasan di masa Jahiliah termasuk di antara puisi

---

[14] *Ibid.,* hlm. 261–280.

[15] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah* hlm. 155. Lihat juga Carl Brockelmann, *Târikh al-Adab al-Arabi*, juz I. cet. II, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1968), hlm. 146.

[16] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 100.

[17] *Ibid.,* hlm. 100.

yang terbaik, kekuatannya lenyap di masa Islam".[18] Menurut sebagian kritikus, yang dimaksudkan dengan pemisahan antara puisi dan kebaikan adalah apabila penyair berkonsentrasi terhadap apa "yang dinikmati dan diinginkannya" sebagaimana yang dikatakan al-Ahwash, namun menurut sebagian yang lain maksudnya adalah mengikuti pola Jahiliah, yang dianggap sebagai satu-satunya "pola puisi",[19] sebagaimana diungkapkan al-Ashma'i. Yang dimaksud pola di sini adalah pola puisi para maestro, seperti Imri' al-Qais, Zuhair dan an-Nabighah dalam menggambarkan perkampungan, perjalanan, ejekan, pujian, cinta, khamar, kuda, perang, dan berbangga-banggaan".[20] Ini merupakan permulaan adanya jurang yang semakin melebar di kemudian hari antara para penyair yang berusaha untuk memfokuskan pada apa yang "mereka nikmati dan ingini" dengan para sarjana bahasa dan agama yang berusaha memegang norma-norma dan nilai yang telah mapan diwarisi, baik puisi, bahasa, maupun moral.

2

Dalam perspektif ini, al-Ashma'i[21] berusaha menteorisasikan konsep tentang maestro puisi. Ia berusaha mendefinisikan model puisi Jahiliah yang harus diikuti oleh setiap puisi yang muncul kemudian. Ia mendefinisikan kepiawaian sebagai keistimewaan. Ketika ditanya: "Apa makna kepiawaian? Ia menjawab bahwa kepiawaian adalah sesuatu yang memiliki kelebihan atas yang lainnya". Ia menyempurnakan jawabannya dengan membuat perumpamaan yang menjelaskan pendapatnya. Ia mengatakan: "Seperti kelebihan jantan

---

[18] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa al-Syu'arâ'*, jld. 1, ed. Ihsan Abbas, (Beirut: Dar ats-Tsaqafah, 1969), hlm. 224. Ada bentuk ungkapan lain dari pernyataan tersebut dalam buku *Al-Muwasysyah*, hlm. 85. Al-Marzabâni mengatakan: "Pola puisi apabila dimasukkan ke dalam pintu kebaikan, akan melemah. Bukankah Anda melihat bahwa Hasan bin Tsabit sebelum di masa Jahiliah dan Islam menduduki posisi tinggi. Akan tetapi, setelah puisinya masuk ke dalam pintu kebaikan, menjadi lemah. Lihat pula Carl Brockelmann, *Târikh al-Adab al-Arabi*, juz 1, hlm. 153.

[19] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 85.

[20] *Ibid.,* hlm.85

[21] Al-Ashma'i dilahirkan pada 123 H. dan meninggal pada 210 H.

(*fahl*) atas betina (*al-huqâq*)".[22] Maksudnya, bagaikan kelebihan orang yang baligh dan telah matang atas orang yang masih kecil dan baru tumbuh. Kata *al-huqq* pada awalnya dipakai untuk menggambarkan unta yang telah berusia 3 tahun, belum masuk tahun keempat.

Akan tetapi, apa kelebihan itu, atau bagaimana kelebihan itu berwujud? Al-Ashma'i menjawab dengan mendefinisikan kelebihan tersebut sebagai berikut: (a) kedudukan, posisi; (b) pioneritas; (c) ucapannya ditiru, dan (d) polanya diikuti.

Jika kita ingin mengungkapkan hal itu dengan bahasa dan istilah modern, kita dapat mengatakan penyair besar dalam pandangan al-Ashma'i adalah penyair yang mengkreasikan sesuatu yang belum ada contohnya dan berpengaruh terhadap generasi yang datang setelahnya sehingga mereka mengikuti jejaknya.

Ketika berusaha menyebut maestro pertama, al-Ashma'i pertama kalinya ragu-ragu antara Imri' al-Qais dan an-Nabighah adz-Dzubyâni. Akan tetapi, segera ia lebih mendahulukan Imri' al-Qays. Dialah yang "mendudukan posisi pertama", dialah yang merupakan "kepala para penyair", dan semuanya belajar darinya.[23]

Dalam pandangan al-Ashma'i, bukan menjadi keharusan bagi seorang penyair maestro memiliki keunggulan dalam segala tema. Sebaliknya, ada maestro yang tidak pandai dalam menggambarkan kuda",[24] seperti an-Nabighah sendiri.

Al-Ashma'i memberikan bebarapa kriteria terkait dengan kebesaran penyair:

1. Kekuatan (*al-quwwah*) atau segala sesuatu yang bertentangan dengan apa yang disebut dengan "kelembutan". Dari konteks

---

[22] Al-Ashma'i, *Kitâb Fuhûlah asy-Syu'arâ'*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Jadid, 1971), hlm. 9.

[23] *Ibid.,* hlm. 9. Ia mengatakan: "Yang berada di urutan paling awal di antara mereka dalam hal keindahan adalah Imri' al-Qais. Ia merupakan pioner. Semua penyair mengambil ungkapan darinya dan mengikuti polanya". Lihat pula hlm. 18 dari buku yang sama.

[24] *Ibid.,* hlm. 10.

beberapa pemikirannya dapat dipahami bahwa penyair besar adalah penyair yang muncul dari kekuatan naluri, dan bukan yang melatih diri. Jika kekuatan-kekuatan itu dilahirkan melalui pengaruh "baik", "kesalehan" atau "agama", maka puisi menjadi lembut. Seolah-olah makna dari pendapatnya itu adalah bahwa puisi tersebut gugur sebagai puisi besar, dalam arti puisi yang sebenarnya adalah seperti puisi Jahiliah. Ketika dia ditanya tentang Labid bin Rabi'ah, ia menjawab: "Dia laki-laki yang saleh", seolah-olah ia menafikan keindahan puisinya. Mengenai puisi Hassan bin Tsâbit, sebagaimana telah disinggung, ia berkata bahwa puisinya "lembut" semenjak puisi memasuki "pintu kebaikan".[25] Dalam pengertian ini, kebesaran berarti lawan dari kelembutan.

2. Kriteria di atas secara langsung membawa kita pada kriteria kedua yang sangat terkait dengan yang pertama, yaitu bahwa prinsip kebesaran tidak ada kaitannya dengan prinsip moral. Inilah yang sekarang kita sebut sebagai pemisahan antara puisi dengan moral, atau puisi dengan agama. Al-Ashma'i mengatakan: "Apabila proses kreativitas puisi (*thariq asy-syi'r*) dimasukkan ke dalam pintu kebaikan maka ia akan lemah. Betapa besar Hassan bin Tsabit di masa Jahiliah dan Islam. Akan tetapi, ketika puisinya masuk ke dalam pintu kebaikan—meratapi Nabi Saw., Hamzah, Ja'far, dan yang lainnya, puisinya menjadi melembek".[26]

   Dengan demikian, penyair ulung, dalam pandangan al-Ashma'i, adalah penyair yang puisinya tidak berasal dari agama atau moral. Sebagai konsekuensinya dapat dikatakan bahwa al-Ashma'i tidak memberikan apresiasi terhadap puisi propagandis atau puisi ideologis.

3. Salah satu kerakter keunggulan adalah bahwa yang dominan pada diri penyair ialah bakat kepenyairan dan segala atributnya.

[25] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 15 dan 85.

[26] *Ibid.,* hlm. 85

Maksudnya, ia hanya mencurahkan dirinya untuk puisi. Para penyair yang menulis puisinya di saat-saat senggang, dalam pengertian puisi bukan menjadi perhatian utama mereka, bukanlah termasuk dalam kategori penyair ulung. Bahkan, barangkali mereka bukan penyair. Yang paling pantas apabila mereka diberi sebutan lain.

Al-Ashma'i pernah ditanya tentang Urwah bin al-Warad. Ia mengatakan: "Dia penyair yang mulia, namun bukan penyair yang ulung. Mengenai Abu Du'ad al-Ayadi, ia mengatakan bahwa dia "saleh", dia tidak mengatakan bahwa penyair itu ulung. Tentang Hatim ath-Tha'i, ia mengatakan: "Ia hanya dianggap sebagai mulia",[27] sebagaimana Urwah. Dia bukan penyair ulung. Tentang Antarah, Khafaf bin Nudbah, az-Zibriqân bin Badr, Abbas bin Mirdas as-Sulami, Bisyr bin Abi Khazim dan Zaid al-Khail at-Tha'i, tentang mereka semua dia mengatakan bahwa mereka termasuk "para penyair patriotik" (*fursân*),[28] dia tidak mengatakan bahwa mereka termasuk para penyair ulung.

Puisi tidak menjadi perhatian utama mereka sehingga mereka bukan penyair ulung. Lebih tepat mereka disebut dengan "orang-orang saleh, mulia, dan patriotik".

4. Jika perhatian utama terhadap puisi pada penyair yang ulung harus lebih dominan daripada perhatian lainnya maka sudah barang tentu dia harus memiliki karya puisi yang memadai dari sisi kuantitas. Bisa jadi satu *qashîdah* puisi menjadi tanda bagi keunggulan penyair, sebagaimana dengan Ka'ab bin Said al-Ghanawi. Akan tetapi, satu *qashîdah* tidak cukup untuk menempatkannya dalam jajaran penyair unggulan. Kuantitas *qashîdah* yang disyaratkan al-Ashma'i berkisar antara batas minimal, yaitu lima atau enam *qashîdah*, dan batas maksimal, yaitu dua puluh *qashîdah*. Ketika ditanya tentang Mi'qar al-Bariqi, apakah

[27] Al-Ashma'i, *Kitâb Fuhûlah asy-Syu'arâ'*, hlm. 12
[28] *Ibid.*, hlm. 14

dia termasuk penyair unggulan, ia menjawab: “Seandainya ia memiliki lima atau enam (*qashîdah*) tentu dia termasuk penyair unggulan”.[29] Sementara itu, ketika ditanya tentang Aus bin Ghilfâ’ al-Hajimi, ia menjawab: “Seandainya dia memiliki dua puluh *qashîdah*, tentu ia dapat dimasukkan dalam daftar penyair unggulan”.[30]

5. Salah satu kriteria terakhir yang harus ada bagi keunggulan penyair adalah apa yang sekarang kita sebut dengan pengetahuan yang luas, tidak hanya dalam bahasa dan berbagai macam nada suara saja, tetapi juga dalam berbagai pengetahuan lainnya. Ibn Rasyîq dalam kitab *Al-Umdah* menyebutkan sebuah teks dari al-Ashma’i yang menjelaskan hal tersebut. Ia mengatakan: “Seorang penyair tidak akan menjadi unggulan dalam menciptakan puisi sebelum ia dapat meriwayatkan puisi-puisi Arab, mendengar banyak berita, mengenal berbagai makna, dan banyak kata-kata yang pernah didengarnya. Yang pertama harus dia ketahui adalah ilmu arudh agar ucapan-ucapannya serasi, ilmu nahwu agar bahasanya benar dan *i’rab*-nya juga tepat, ilmu genealogi dan sejarah kemanusiaan agar ia dapat mengenal kebaikan dan kekuarangan, dan dapat memuji atau mencelanya”.[31]

Buku *Fuhûlah asy-Syu’arâ’* karya al-Ashma’i juga memiliki nilai penting yang lain, selain bagaimana buku ini mendefinisikan makna penyair yang unggul dengan segala kriterianya. Makna penting tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Ia tidak memandang puisi Jahiliah dan puisi di abad Islam pertama sebagai keseluruhan yang otoritatif dan tunggal. Ia memandang sifat otoritatif terletak pada penyair, bukan pada kelompok atau periode. Atas dasar ini, ia menolak keunggulan banyak penyair

[29] *Ibid.,* hlm. 14

[30] *Ibid.,* hlm.

[31] Ibn Rasyiq, *Al-Umdah fi Mahâsin wa Adabihi wa Naqdihi*, jld. 1, (Beirut: Dar al-jail, 1970), hlm 132.

Jahiliah dan Islamiah awal, seperti Zuhair, al-A'sya, Amr bin Kalsum, Antarah, Adi bin Zaid, al-Muhalhil, ar-Râ'i, Ibn Muqbil, Labid, Ka'ab bin Zuhair, dan yang lainnya.

2. Al-Ashma'i membedakan antara penyair "Baduwi" dengan penyair "Arabi". Yang ia maksud dengan penyair Arabi adalah penyair Jahili. Dalam bagian akhir buku *Fuhûlah asy-Syu'arâ'* ada pendapat yang menyatakan: "Dzu ar-Rummah dapat dijadikan pegangan sebab ia seorang Baduwi. Akan tetapi, puisinya tidaklah menyerupai puisi Arab. Kemudian dia mengatakan: "kecuali hanya satu yang menyerupai Arab, yaitu puisi yang di dalamnya terdapat ungkapan *al-Bâb dûna Abi Ghassân masdûd*.[32]

Ini berarti bahwa ada penyair yang dapat dijadikan argumen, maksudnya menjadi norma dan ukuran, meskipun tidak Jahiliah. Hanya saja, dia dapat menjadi argumen dengan syarat bahwa ia harus seorang Baduwi. Dengan demikian, sifat otoritatif tidak terbatas pada puisi Jahiliah saja, tetapi bisa dicari, bahkan ada, pada puisi lainnya yang tidak menyerupainya.

Sebaliknya, al-Asma'i menegaskan: penyair baru (*muwallad*) tidak mungkin menjadi argumen (pegangan). Ia mengatakan: al-Kumait bin Zaid tidak dapat dijadikan pegangan sebab dia *muwallad*".[33] Dengan demikian, ia menutup pintu rapat-rapat. Andaikata pintu tersebut tetap terbuka, niscaya akan memunculkan banyak karya besar dalam puisi, di dalam memahaminya, dan di dalam menentukan kaitan penyair belakangan dengan penyair pendahulunya, maksudnya dalam menentukan kaitan antara yang baru dengan yang lama.

Prinsip keunggulan menurut al-Ashma'i merupakan citra lain dari apa yang dapat disebut sebagai prinsip orisinalitas Jahiliah. Puisi Jahiliah merupakan orisinalitas ekspresif. Oleh karena itu, ia juga

[32] Al-Asma'i, *Kitâb Fuhûlah asy-Syu'arâ'*, hlm. 20.

[33] *Ibid.*

merupakan orisinalitas "ilmiah". Orisinalitas di sini merupakan simbol kebenaran karena ia merupakan simbol alamiah (*fitrah*). Dalam perspektif ini, dapat dipahami maksud dari ungkapan yang diriwayatkan dari Umar bin al-Khathab bahwa dia berkata: "Puisi merupakan pengetahuan masyarakat yang tidak memiliki ilmu yang lebih valid daripada puisi itu sendiri".[34] Dari sini juga dapat dipahami makna ucapan Abu al-Ala' (w. 154 H.): "Sebenarnya kita dalam kaitannya dengan generasi yang telah lewat bagaikan sayuran yang tumbuh di akar pohon kurma yang panjang".[35]

Ibn Sallâm mendefinisikan orisinalitas puisi Jahiliah dengan menyatakan: "Sesunguhnya al-Muhalhil bin Rabî'ah merupakan orang pertama yang membuat *qashîdah*. Dia dinamakan Muhalhil karena puisinya begitu kasar bagaikan pakaian yang tenunannya kasar; dalam arti tidak halus dan rata".[36] Al-Ashma'i mengatakan bahwa "orang yang pertama kali dinyatakan menciptakan puisi lebih dari tiga puluh bait adalah Muhalhil, kemudian Dzu'zib bin Ka'ab Ibn Amr bin Tamim, kemudian Dhamrah yang berasal dari Bani Kinanah, dan al-Arqath bin Qurai'. Jarak waktu antara mereka dengan kedatangan Islam adalah empat ratus tahun. Imri'i al-Qais merupakan generasi jauh setelah mereka".[37] Sebagian di antara mereka ada yang berpendapat bahwa al-Afwah al-Awdalah yang pertama mencipta-

---

[34] Muhammad bin Salam al-Jumahi, *Thabaqât Fuhûl asy-Syu'arâ'*, (Beirut: Dâr an-Nahdhah al-Arabaiyyah, 1968), hlm. 10. Ungkapan tersebut juga diriwayatkan dalam ungkapan berikut ini: "Puisi adalah ilmu masyarakat tertentu yang sebelumnya mereka tidak mengetahuinya". Lihat Ibn Rasyiq, *Al-Umdah* ..., cet. IV, hlm. 27.

[35] Al-Fairuzabadi, *Al-Bulghah fi Târîkh 'Aimmah al-Lughah*, ed. Muhammad al-Mishri, (Damaskus: t.p., 1972), hlm. 81.

[36] Muhammad bin Salam al-Jumahi, *Thabaqât Fuhûl asy-Syu'arâ'*, hlm. 33. Dalam hal ini, dan yang terkait dengan puisi Jahiliah secara umum, silahkan lihat beberapa rujukan berikut ini: Carl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, terj. Abd al-Halim an-Najjâr, cet. II, juz I, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), hlm. 44–50; Thaha Husain, *Fî al-Adab al-Jâhili*, cet. X, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1969); Nâshir ad-Dîn al-Asad, *Mashâdir asy-Syi'r al-Jâhili wa Qîmatiha at-Târîkhiyyah*, cet. II, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif 1966); dan Syauqi Dhaif, *Târîkh al-Adab al-Arabi, al-Ashr al-Jâhili*, cet. IV, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t).

[37] Abd Salam Muhammad Harun (ed.), *Majâlis Tsa'lab*, cet. II, juz II, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif 1960), hlm. 411–412.

kan puisi. Sementara sebagian lainnya mengatakan bahwa yang pertama adalah Ibn Hudzâm.[38]

Fanatisme kesukuan memainkan peran yang menonjol dalam perselisihan mengenai siapa yang merupakan penyair pertama. Mereka memberikan banyak pendapat: ada yang mengatakan bahwa yang pertama adalah Ubaid bin al-Abrash. Ada yang mengatakan Amr bin Qami'ah, atau yang pertama adalah al-Muraqqisy al-Akbar. Ada yang mengatakan, dan ini adalah pendapat al-Jahizh, bahwa yang pertama adalah Imri'i al-Qais. Dalam pandangannya, awal munculnya puisi Jahiliah tidak lebih dari seratus lima puluh tahun sebelum Islam, atau dua ratus tahun apabila kita boleh mengambil jarak lebih jauh lagi.[39] Ada banyak riwayat yang mengatakan bahwa sulit menetapkan puisi mana yang pertama, dan mengetahui siapa penyair pertama sebab puisi dan para penyair memiliki permulaan yang tidak dapat dijadikan pegangan".[40]

Meskipun demikian, jika ada kebimbangan dalam menetapkan puisi mana yang dianggap sebagai awal mula puisi Jahiliah, suatu hal yang tidak disangsikan adalah bahwa *qashîdah-qashîdah* Jahiliah yang sampai kepada kita menunjukkan kalau *qashîdah-qashîdah* tersebut melengkapi (menyempurnakan) tradisi puisi yang mendahuluinya, dan bahwa ia merupakan rangkaian dalam konteks yang

---

[38] Jalal ad-Din Abd ar-Rahman bin Ubai as-Suyuthi, *Al-Muzhir fî Ulûm al-Lughah wa Anwâ'uha*, juz II, (Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyyah, hlm. 477. Adalah Ibn Hudzdzâm yang disebutkan Imri' al-Qais dalam bait puisinya:

عوجا على الطلل المحيـــل لعلنا نبكي الدياركما بكى ابن حذام

Sobat, berhentilah di atas puing-puing yang telah berubah

Barangkali kita dapat meratapi perkampungan sebagaimana Ibn Hudzdzâm

Namun demikian, para sejarawan puisi Jahili tidak satu kata mengenai nama orang tersebut. Ada yang mengatakan Ibn Hudzdzâm, atau Ibn Khuddâm, dan ada pula yang menyebutnya Ibn Hammâm. Lihat Husein Uthwan, *Muqaddimah al-Qashîdah al-Arabiyyah fî asy-Syi'r al-Jâhili*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif Mesir, 1970), hlm. 73–79.

[39] Abu Utsman Amr bin Bahr al-Jahizh, *Al-Hayawân*, jld. I, ed. Abd as-Salâm Harûn, (Kairo: Mushthafa al-Bâbi al-Halabi, 1938), hlm. 74. Lihat pula Ibn Rasyiq, *Al-Umdah* ..., jld. I, hlm. 87.

[40] As-Suyuthi, *Al-Muzhir fi Ulum al-Lughah*, jld. II, (Kairo: Mathba'ah Sa'adah, 1325), hlm. 477.

panjang. Konsekuensinya, kita harus mengakui bahwa ketidakmampuan kita untuk menetapkan secara pasti tentang puisi Arab mana yang merupakan puisi awal menyebabkan kita kehilangan elemen-elemen penting dalam mengkajinya, terutama yang terkait dengan pertumbuhan dan perkembangannya. Apakah ia bersifat keagamaan, sihir, atau keagamaan sekaligus sihir.[41]

Ada beberapa riwayat yang patut disinggung, namun tidak esensial. Sebab, seluruh argumen menyatakan secara pasti bahwa riwayat-riwayat tersebut tidak dapat diterima. Akan tetapi, riwayat-riwayat tersebut penting karena konotasi maknanya. Di antara riwayat-riwayat tersebut adalah riwayat yang mengatakan bahwa Adamlah yang pertama mengucapkan puisi. Ia menulisnya dengan bahasa Arab ketika meratapi anaknya, Habil. Selanjutnya, riwayat tersebut mengatakan bahwa Iblis menyanggah Adam dengan bait-bait yang sepadan, dan dengan bahasa Arab pula. Bait-bait yang ditulis oleh masing-masing di antara dua makhluk tersebut tertera dalam buku-buku yang mencatat pertumbuhan puisi Arab.[42] Riwayat lainnya mengatakan bahwa sebagian malaikat juga mengucapkan puisi. Sebagian dari riwayat-riwayat tersebut beranggapan bahwa kaum Amaliqah, Ad, dan Tsamut juga mengucapkan puisi. Riwayat-riwayat ini menyebutkan beberapa bait puisi kaum-kaum tersebut.[43]

Nilai penting dari riwayat-riwayat tersebut terletak pada makna simboliknya sebagaimana telah saya singgung. Riwayat-riwayat tersebut dari satu sisi menyingkapkan kecenderungan para pembuatnya. Mereka ingin menegaskan bahwa puisi Arab memiliki akar yang kuat dalam sejarah kemanusiaan. Di sisi lain, riwayat-riwayat itu memperlihatkan kecenderungan umum pemikiran mereka, yaitu kesadaran bahwa manusia bakal lenyap sehingga ia harus mem-

---

[41] Dalam hal ini, lihat Carl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-Arabiy*, cet. II, juz I, hlm.44–50.

[42] Al-Qurasyi (Abu Zaid Muhammad bin Abi al-Khaththâb), *Jamharah Asy'âr al-Arab*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1963), hlm. 26.

[43] *Ibid.*, hlm. 27.

pertimbangkan masa lalu.[44] Di sisi ketiga, riwayat-riwayat tersebut menyingkapkan kesiapan para pembuatnya untuk meyakini bahwa dalam puisi, sekalipun ditulis oleh manusia, ada sumber yang berada di balik manusia; dari langit, dari malaikat atau dari setan.[45] Puisi, dengan demikian, merupakan substansi yang tidak pernah habis tambangnya", demikian istilah Abu Zaid al-Qurasyi.[46] Dari sisi keempat, riwayat-riwayat ini memperlihatkan apa yang bakal dianggap sebagai landasan psikologis bagi diperkenankannya taqlid. Puisi (bahasa) seperti agama, lahir secara sempurna, ia bukan hanya fitrah manusia saja, melainkan ia juga merupakan tindakan samawi atau malaikat yang mengatasi manusia. Manusia yang sempurna adalah manusia yang meniru kesempurnaan yang terwujud di masa lampau.

Setiap ilmu yang diperoleh sebenarnya merupakan ilmu yang tidak sempurna, apabila dibandingkan dengan ilmu yang diperoleh melalui fitrah. Ilmu Arab yang berupa puisi merupakan ilmu yang didapat melalui fitrah. Sebab, puisi merupakan watak Arab, seperti yang dikatakan al-Jahizh.[47] Validitas fitrah dan watak pada suatu bangsa merupakan bukti kesempurnaan bangsa tersebut, dalam arti bukti akan keunggulannya. Validitas ini terealisir pada bangsa Arab, dan oleh karena itu mereka diberi keistimewaan dengan puisi, yang merupakan simbol retorika yang sempurna. Ketika puisi merupakan watak dan fitrah suatu bangsa, hal ini berarti bahwa ia merupakan tiang dan substansi kepribadiannya. Dari sini kita dapat menangkap makna dari pernyataan bahwa puisi merupakan mukjizat bangsa Arab. Ia merupakan perkara yang di luar kemampuan manusia. Hal itu karena mereka tidak mampu mendatangkan yang semisal dengan puisi (Arab). Dari sini pula kita dapat menangkap bahwa Al-Qur'an ketika menantang puisi Jahiliah, pada dasarnya ia menantang simbol

[44] *Ibid.,* hlm.40–55.

[45] Al-Qurasyi, *Jamharah Asy'âr al-Arab*, hlm. 40–55.

[46] *Ibid.,* hlm. 37.

[47] Kita akan mengkaji pendapat al-Jahizh mengenai hal ini pada pasal berikutnya.

Arab terbesar. Oleh karena itu, bangsa Arab tidak menemukan sesuatu yang dapat dipakai untuk menyamai Al-Qur'an selain puisi.

Jika puisi merupakan fitrah dan mukjizat maka ia merupakan kriteria pertama yang dipakai di dalam memandang dan menilai segala sesuatu. Ibn Qutaibah mengungkapkan hal ini dan menggambarkan puisi sebagai "argumen yang mematikan".[48] Bahkan, nilai-nilai luhur yang tidak direkam dalam puisi akan bernilai renda . Sebab, "siapa saja yang tidak merekam (sesuatu) dalam satu bait saja, betapa pun ia dianggap mulia, luhur, dan terpuji, segala usahanya akan sia-sia sekalipun ia terkenal dan akan lenyap diterpa zaman sekalipun ia besar. Sebaliknya, siapa saja yang merekamnya dengan puisi yang ber-*qâfiyah* dan menambatkannya dengan *wazan-wazan* puisi, mencantumkannya dengan bait puisi yang langka, serta dengan perumpamaan dan makna yang lembut maka puisi itu akan mengabadikannya, akan diakui, bebas dari tipu daya musuh, dan terlepas dari sasaran kedengkian".[49] Dari sini, puisi merupakan "tambang pengetahuan Arab".[50] Bahkan, puisi merupakan "ilmu mereka yang paling valid". Puisilah yang mereka pegangi dan kepada puisi mereka bergerak".[51]

Dari perspsketif ini, kita dapat memahami makna dari keterkaitan puisi Jahiliah dengan pola kehidupan kesukuan. Puisi merupakan kekuatan yang dipakai oleh suku untuk menancapkan eksistensi dan mempertahankannya.[52] *Ayam al-Arab* (sejarah terutama pertikaian

---

[48] Ibn Qutaibah (Abu Muhammad bin Muslim ad-Dainûri), *Uyûn al-Akhyâr*, jld. II, (Kairo: Dâr al-Kutub, t.t.), hlm. 185.

[49] *Ibid.*

[50] *Ibid.*

[51] Muhammad bin Salam al-Jumahi, *Thabaqât Fuhûl asy-Syu'arâ'*, hlm. 10.

[52] *Al-Qabîliyyah* adalah pola kehidupan yang khas kesukuan (kabilah). Kabilah adalah kesatuan sosial-politik yang mandiri. Anggotanya disatukan oleh hubungan keturunan paternalistik. Kabilah didefinisikan sebagai kelompok yang berafiliasi kepada satu bapak (moyang). Sebutan kabilah diambil dari nama bapak. Setiap kabilah memiliki batas-batas teritorial. Dalam batas-batas wilayah itulah terdapat tempat tinggal mereka, padang gembala mereka, dan tempat-tempat di mana ada airnya. Mereka juga memiliki adat-istiadat yang unik. Lihat Al-Qalqasyandiy, *Nihâyah al-Arib fî Anshâb*

antara suku Arab) di masa Jahiliah memperlihatkan kaitan organik antara kepribadian kesukuan dengan peran puisi. Apakah kita mengkaji perang-perang di antara suku Qahthan, antara suku Qahthan dengan Adnan, antarsuku Rabi'ah, suku Rabi'ah dengan Tamim, antarsuku Qays sendiri, antara suku Qais dengan Kinanah, atau antara Qais dengan Tamim, kita tetap melihat keterkaitan ini. Keterkaitan tersebut tampak jelas pada dua aras: aras penyatuan antara puisi dengan sukunya, dan aras penyatuan antara apa yang dikatakan oleh penyair denga apa yang dilakukan atau dicita-citakan suku.[53]

Abu Amr al-Ala', ketika mengungkapkan hal tersebut, mengatakan: "Penyair di masa Jahiliah lebih diutamakan daripada orator karena mereka sangat membutuhkan puisi yang dapat merekam nilai-

---

al-Arab, ed. al-Anbari, (Kairo: t.p., 1959), hlm. 20; Ibn Hazm, *Jamharah Anshâb al-Arab*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1962), hlm. 7, dan seterusnya. Sistem keturunan yang bersifat paternalistik ini didasarkan pada ayat: *Ud'ûhum li âbâ'ihim* dalam QS. al-Ahzab [33]: 5. Lihat *Al-Qâmûs al-Muhîth*, entry *qaf ba' lam*. Lihat juga Ihsan an-Nashsh, *Al-Ashâbiyyah al-Qabiliyyah wa Atsaruha fî asy-Syi'r al-Umaw*, (Beirut: t.p., 1964), hlm. 54–56.

[53] Muhammad Ahmad Jâd al-Mawla Bek, Ali Muhammad al-Bajawi, dan Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, *Ayyâm al-Arab fî al-Jâhiliyyah*, cet. III, (Kairo, Isa al-Bâbi al-Halabi wa Syurakâ'uhu, t.t.). Secara khusus, lihat hlm. 48–50, 55–58, 64–69, 79–84, 86–89, 97–98, 100–102, 113–114, 129–131, 135–136, 147–168, 180–183, 188–190, 194–196, dan 203–205. Seluruh halaman ini nyaris penuh dengan puisi yang dapat dipakai untuk menggambarkan kaitan tersebut.

Mengenai peran penyair yang dijadikan rujukan ketika terjadi persaingan antarsuku, bagaimana kabilah menyertai para penyairnya menuju pasar-pasar musiman untuk berlomba membangga-banggakan kabilahnya, penyair berbicara atas nama kabilahnya, penyair membela kabilahnya, serta mendorong dan memberi semangat kepada kabilahnya. Lihat Ihsan an-Nashsh, *Al-Ashâbiyyah al-Qabiliyyah ...,* hlm. 72 dan 163–169. Mengenai hal ini, lihat riwayat-riwayat tentang orang-orang yang disanjung puisi dan yang direndahkannya dalam Ibn Rasyiq, *Al-Umdah ...,* jld. I, hlm. 40–52. Lihat tentang bagaimana kabilah-kabilah berlindung pada para penyairnya dalam buku yang sama hlm. 65–67.

Ibn Rasyiq mengatakan: "Kalau muncul seorang penyair di suatu kabilah maka kabilah-kabilah yang lain akan datang memberi selamat. Pada saat itu, dibuatlah makanan. Para perempuan berkumpul memainkan musik seperti yang dilakukan kaum lelaki di pesta perkawinan. Laki-laki dan anak-anak berbaur karena sang penyair dianggap sebagai pelindung kehormatan mereka, membentengi jasad mereka, mengabadikan perbuatan-perbuatan baik mereka dan menjadikan mereka patut diingat. Bangsa Arab mengadakan pesta hanya untuk seorang bayi yang lahir, seorang penyair yang muncul di kalangan mereka, atau kuda yang melahirkan". Lihat *ibid.,* hlm. 65. Lihat juga al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyîn,* ed. Hasan as-Sandûbi, cet. III, juz III, (Kairo: al-Istiqâmah, 1947), hlm. 333–343.

nilai luhur mereka, membesarkan kedudukan mereka, mengagetkan musuh-musuh dan yang menyerang mereka, membuat gentar pasukan berkuda mereka dan menakut-nakuti jumlah mereka yang banyak. Penyair menyerang penyair lainnya. Oleh karena itu, ia mempelajari penyair musuh”.[54]

Al-Jahizh melihat peran puisi Jahiliah di dalam mengangkat dan merendahkan kabilah, dari satu sisi, karena tingkat kemuliaan dan kebesaran kabilah, dan di sisi lain karena tingkat pengetahuannya tentang kreativitas berbahasa. Sebab, pengetahuan ini, seperti yang ia katakan, seperti ilmu kedokteran, tidak memiliki kemungkinan adanya posisi tengah. Ada kemungkinan seorang dokter itu pandai dan cerdik, dan pada saat itu ia menjalankan praktik dengan baik. Kemungkinan lain adalah bahwa ia tidak memahami kedokteran selain hanya sedikit. Pada saat demikian, praktik kedokterannya menjadi bencana bagi dirinya dan orang lain. Demikian halnya dengan pengetahuan tentang kreativitas berbahasa.[55]

Akar bahasa dari pengucapan kata *kaf, lam,* dan *mim*, memberikan makna-makna lain yang dapat membantu untuk memperkaya wawasan tentang peran puisi dalam kabilah. Ungkapan *kalama ar-rajula wa kallamahu* mengandung arti ia melukainya. *Al-kalîm* adalah yang dilukai. Dari kata tersebut ada ungkapan *kalimah*. *Qashîdah* dan khutbah disebut dengan *kalimah*.[56] Ini berarti bahwa kata *kalimah* dalam kaitannya dengan jiwa sama dengan tindak melukai dalam kaitannya dengan badan sebab ia meninggalkan bekas dalam jiwa sebagaimana luka meninggalkan bekas dalam badan.

Kita perlu memperluas kajian tentang kata-kata yang berasal dari akar kata di atas dan mengkaji maknanya. Di antaranya adalah

---

[54] Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyîn*, jld. I, hlm. 244.

[55] *Ibid.,* jld. III, hlm. 337. Berikut ini teks lengkapnya: "Yang terbaik bagi orang yang memaksakan diri mencari ilmu kedokteran adalah tidak tahu sama sekali tentang kedokteran atau menjadi dokter yang mumpuni. Sebab, kalau hanya mengetahui sebagian, tidak sampai puncaknya, dia akan hancur dan merugikan orang lain. Demikian pula dengan seni atau kreasi ujaran (*shinâ'ah al-kalâm*)".

[56] Lihat ucapan al-Ashma'i di atas.

kata *al-kulâm*, yaitu tanah yang kering. Dalam kata-kata ini seolah mengisyaratkan adanya kata yang tidak memberikan kesan mirip dengan tanah yang kering. Di antara kata jadian dari akar kata tersebut adalah *kamula, malaka, malik, mulk,* dan *malak*, yang kesemuanya berarti unggul, mampu, dan istimewa. Kata bentukan lainnya adalah *lakama*, maksudnya meninju. Seolah-olah *kalimah* bagaikan pukulan. Kata jadian lainnya adalah *makala*, yang berarti kering. Seolah-olah ada isyarat dalam hal ini bahwa manusia yang tidak berkesan dengan kata-kata yang mengesankan hati ia akan menjadi *muklan*, menjadi seperti sumur yang habis airnya.

Demikianlah, jelas bagi kita bahwa dimensi substansial dalam *qashîdah* (*kalimah*) adalah memengaruhi (berkesan dalam) hati, maksudnya kepada orang lain, dan bahwa nilai penting dari *qashîdah* terkait dengan seberapa jauh pengaruh tersebut. Lidah, dalam masalah ucapan, bagaikan tangan dalam masalah bekerja: "luka akibat lidah bagaikan luka akibat tindakan tangan", demikian kata Imri' al-Qais.[57]

Prinsip orisinalitas menurut al-Jahizh mengambil dimensi kultural-kebangsaan sehingga ia tidak hanya bersifat puitika saja, tetapi juga menjadi orisinalitas ke-Aaraban dalam pengertian menyeluruh. Dari sini, orisinalitas mengambil watak etnik. Bangsa Arab, dalam pandangan al-Jahizh, merupakan bangsa pertama dalam hal puisi, bahasa, dan etnik.

Al-Jahizh dalam bukunya *Al-Hayawân* menjadikan puisi Arab sebagai sumber pertamanya. Dari puisi Arab ia mengambil berbagai nama hewan, baik yang liar maupun yang jinak. Dari situ ia menjelaskan sifat-sifatnya dan bagaimana kehidupannya. Ia memandang bahwa pengetahuan bangsa Arab tentang hewan

[57] *Dîwân Imri al-Qais bi Syarh Hasan as-Sandûbi,* (Kairo: al-Maktabah at-Tijâriyyah al-Kubra, t.t.), hlm. 76.

merupakan hasil dari pengalaman. Oleh karena itu, pendapat mereka mengenai hal itu dapat dipercaya dan dapat dijadikan pegangan sekaligus. Sering kali pendapat tersebut dianggap sebagai kata-kata bijak yang otoritatif. Dia menilai keliru, umpamanya, berdasarkan pada puisi Arab, pendapat Aristoteles tentang mengandungnya burung rajawali dan sikap kasar burung tersebut terhadap anak-anaknya. Pandangan al-Jahizh berkebalikan dari pendapat Aristoteles berdasarkan puisi Duraid bin ash-Shammah tentang kesetiaan burung tersebut:

Dia rajin di sarangnya, menyiapkan untuknya
Bagaikan perempuan cantik yang mandul menyiapkan untuk suaminya[58]

Al-Jahizh berkeyakinan bahwa puisi Arab, paling jauh, merujuk ke masa dua ratus tahun sebelum Islam.[59]

Ia berbicara tentang rahasia di balik melimpahnya puisi di sebagian kabilah Jahiliah, namun jarang ditemui di sebagian yang lainnya. Ia memandang bahwa banyaknya puisi tersebut bukan disebabkan karena banyaknya jumlah (penyair), bukan juga karena memiliki kekuatan, banyaknya peristiwa, memiliki kedudukan, atau karena lokasi yang subur. Ia juga berpendapat bahwa penyebab jarangnya puisi bukan karena "rendahnya kualitas makanan dan kurangnya tingkat kesuburan". Banyak dan tidaknya puisi dalam sebuah kabilah terkait dengan seberapa besar "porsi karunia dan bakat" yang diberikan Allah kepada mereka, juga terkait dengan kualitas "darah keturunan".[60]

Selanjutnya, al-Jahizh mengatakan: "Bisa terjadi sejumlah orang mendapatkan bakat puisi, sementara yang lainnya tidak sekalipun mereka sejajar ataupun lebih unggul dari yang pertama". Sebab, puisi merupakan fitrah yang mengagumkan".[61]

---

[58] Al-Jahizh, *Al-Hayawân*, juz I, hlm. 33 dan 45.

[59] *Ibid.*, juz I, hlm. 74.

[60] *Ibid.*, juz. 4, hlm. 380–381.

[61] Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyîn*, jld III, hlm. 26.

Pendapat al-Jahizh dapat dirumuskan dalam beberapa poin berikut:

1. Keberadaan puisi pada manusia atau pada kabilah tertentu, tidak ditafsirkan melalui faktor-faktor eksternal, baik yang terkait dengan faktor alam maupun kehidupan kemanusiaan-sosial.
2. Puisi merupakan "fitrah yang mengagumkan", atau ia merupakan kurnia khusus, maksudnya hanya diberikan kepada beberapa pribadi saja.
3. Dengan demikian, puisi merupakan bakat dan etnik. Bakat dan etnik dapat ditafsirkan hanya sebagai "pemberian" dari Allah.
4. Pemberian ini berbeda-beda. Akal tidak mampu mengetahui penyebab adanya perbedaan ini karena hal itu merupakan kehendak Allah.

Hanya saja, yang dimaksud al-Jahizh dengan pernyataannya bahwa puisi merupakan bakat dan etnik hanya terbatas pada bangsa Arab semata. Hanya karena bakat ke-Araban semata yang merupakan bakat puitika, dan etnik Arab semata yang merupakan etnik puisi. Dalam hal ini, ia mengatakan "keutamaan puisi terbatas hanya bagi bangsa Arab dan orang yang berbicara dengan bahasa Arab".[62]

Barangkali pembatasan keunggulan puisi hanya pada bangsa Arab inilah yang mendorongnya untuk berpendapat bahwa puisi Arab tidak dapat diterjemahkan. Ia mengatakan: "Puisi tidak dapat dan tidak boleh diterjemahkan. Begitu ditransfer (diterjemahkan), strukturnya akan terpotong-potong, wazannya akan rusak, keindahannya akan hilang, dan sisi kelebihannya lenyap, tidak seperti bahasa prosa. Bahasa prosa yang didasarkan pada hal itu (puisi) lebih baik dan lebih mengesankan daripada bahasa prosa hasil transformasi puisi yang berwazan. Buku-buku India, kata-kata bijak Yunani, dan etika-etika Persia telah diterjemahkan. Sebagian dari hasil terjemahan itu lebih baik, sebagian yang lain berkurang

[62] Al-Jahizh, *Al-Hayawân*, juz. I, hlm. 74–75.

kualitasnya. Akan tetapi, seandainya puncak puisi (*hikmah*) Arab ditransfer, tentunya kemukjizatann (*wazan*)-nya akan batal sekalipun di dalam mentransfernya mereka dapat menemukan padanan yang disebut oleh bangsa non-Arab dalam buku-buku mereka yang dibuat untuk kehidupan, yang mencerminkan kecerdasan dan kebijaksanaan mereka. Buku-buku tersebut telah dialihkan dari satu bangsa ke bangsa yang lain, dan dari satu abad ke abad lainnya, serta dari satu bahasa ke bahasa lainnya hingga sampai kepada kita, dan kita merupakan orang terakhir yang mewarisi dan memeriksanya".[63]

Teks di atas mengandung banyak ide, namun kami hanya akan menyimpulkan ide yang menjadi perhatian kami dalam kajian ini secara langsung:

a. Sebagaimana kelebihan di dalam menulis puisi hanya terbatas pada bangsa Arab, demikian pula kelebihan di dalam membaca (memanfaatkan)-nya juga terbatas hanya pada bangsa Arab saja. Dalam hal ini, al-Jahizh mengatakan bahwa "manfaat" puisi Arab "terbatas hanya pada ahlinya" sebab ia termasuk sastra yang terbatas, bukan sastra yang, dalam istilahnya, dibentangkan (untuk umum)".[64]

b. Oleh karena puisi merupakan fitrah, dan fitrah yang dimaksud adalah fitrah Arab maka puisi Arab bukanlah "isi" atau "pesan", dan bangsa Arab sendiri tidak menciptakan pesan (makna), tetapi mereka mengambilnya dari bangsa-bangsa yang mendahului mereka. Inilah yang dapat menjelaskan sikap al-Jahizh terhadap makna (pesan), dan yang menjelaskan pendapatnya tentang makna; bahwa makna "tercecer di jalanan yang dikenali oleh orang non-Arab ataupun Arab, baik Arab Baduwi (pedesaan) maupun Arab terpelajar". Selain itu, hal ini juga dapat menjelaskan mengapa ia bersikeras mengatakan bahwa persoalannya

[63] *Ibid.,* juz. I, hlm. 85.

[64] Ibid., juz. I, hlm. 80.

hanya terletak pada "bagaimana membangun *wazan,* memilih kata ... dst",[65] maksudnya di dalam mengekspresikan.

c. Puisi terletak pada karakteristik *wazan*, dan *wazan* sendiri merupakan karakteristik Arab sebab ia merupakan karakteristik bahasa Arab saja, di antara seluruh bahasa yang ada. Dengan demikian, *wazan* merupakan mukjizat puisi Arab dan bahasa Arab sekaligus.

d. Setiap terjemahan, pengalihan, atau perubahan berarti menghancurkan karakteristik tersebut, dalam arti menghancurkan letak keindahan dan "posisi di mana kebesaran itu berada". Demikianlah, puisi Arab" tatkala diterjemahkan akan kehilangan kekuatannya".[66]

Jika memerhatikan kesimpulan yang dihasilkan dari teori al-Jahizh tentang watak alamiah dan ke-Araban puisi, kita sampai pada dua masalah penting: *pertama,* pembedaan di antara orang-orang yang berbahasa Arab, antara Arab asli dengan Arab peranakan; dan *kedua,* pembedaan antara orang Arab sebagai bangsa dengan bangsa-bangsa lainnya di satu sisi, dan antara bahasa Arab dengan bahasa-bahasa lainnya di sisi yang lain.

Mengenai masalah pertama, al-Jahizh menegaskan bahwa watak alamiah puisi terwujud, dalam bentuknya yang paling sempurna, pada orang Arab asli. Dalam hal ini, orang Arab asli lebih utama daripada Arab peranakan, betapa pun hebatnya. Ia mengatakan: "Persoalan yang saya tidak malu untuk mengatakannya dan saya tidak takut akan memunculkan kontroversi mengenai masalah tersebut adalah bahwa secara umum orang-orang Arab asli lebih ahli dalam berpuisi daripada kebanyakan penyair Arab peranakan".[67] Ketika membedakan antara *A'rabi* (Arab asli) dengan Arab peranakan, ia mengatakan: "Perbedaan antara Arab peranakan dan

[65] *Ibid.,* juz. III, hlm. 131–132.
[66] *Ibid.,* juz. I, hlm. 80.
[67] *Ibid.,* juz III, hlm. 130.

A'rabi adalah bahwa Arab peranakan dengan segala aktivitas dan pikirannya mengutarakan bait-bait puisi yang kualitasnya berada di belakang puisi-puisi penduduk Baduwi. Jika diperhatikan dengan seksama, kekuatan puisinya pudar dan ungkapannya tidak jelas".[68]

Al-Jahizh memberikan sebuah riwayat yang menjelaskan perbedaan ini. Riwayat ini ia nisbatkan kepada Ibrahim bin Habi' yang mengatakan: "Salah satu perangkat puisi adalah apabila penyairnya orang *A'rabi*".[69] Al-Jahizh dalam rangka menegaskan perbedaan ini juga mengatakan: "Saya tidak menemukan dalam teks-teks pidato dari generasi awal yang baik dan dari orang-orang Arab tulen, kata-kata yang tidak disukai, tidak pula ditemukan makna-makna yang dipaksa-paksakan, tidak ada pula kepribadian yang rendah, juga kata-kata yang dibenci. Semua itu (kebanyakannya), dapat kita temukan dalam pidato-pidato orang Arab peranakan, dan orang-orang yang bisa bersastra karena melalui belajar, baik ia muncul secara spontan maupun yang berasal dari proses diksi dan pemikiran".[70]

Mengenai masalah yang kedua, al-Jahizh berpendapat bahwa bangsa Arab merupakan bangsa yang paling pandai berbahasa[71] dan bahwa negeri orang-orang Arab tulen merupakan tambang bagi keindahan bahasa yang sempurna".[72] Al-Jahizh tidak berhenti sampai di sini, ia bahkan memerinci pendapatnya ketika mengatakan: "Seluruh manusia terbagi ke dalam empat bangsa: Arab, Persi, India, dan Romawi. Selain mereka adalah bangsa biadab atau semi biadab. Orang-orang awam di kalangan agama kita, misi kita, bahasa kita, sastra kita, dan moral kita merupakan kelas sosial yang akal dan moralnya masih berada di atas bangsa-bangsa tersebut, hanya saja mereka tidak sampai ke tingkat kelompok elit di kalangan kita.

---

[68] *Ibid.,* juz III, hlm. 132.

[69] Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyin*, jld. III, hlm. 108.

[70] *Ibid.,* jld. II, hlm. 7.

[71] *Ibid.,* jld. I, hlm. 361.

[72] *Ibid.,* jld. III, hlm. 26.

Sementara itu, kelompok elit pun terbagi-bagi ke dalam banyak tingkatan".[73]

Demikianlah, al-Jahizh menjadikan "orang-orang" awam di kalangan bangsa Arab sebagai memiliki akal dan akhlak yang lebih tinggi daripada akal dan akhlak bangsa Persi, India, dan Romawi. Meskipun ia melanjutkan penjelasannya, tetapi hal itu sama sekali tidak mengubah persoalan: "Jika Anda mendengar saya menyebutkan orang-orang awam, yang saya maksud bukanlah para petani, rakyat jelata, pekerja, dan pedagang".[74] Meskipun demikian, ia tidak memberikan definisi kepada kita siapa yang ia maksud dengan orang awam. Ia hanya mendefinisikan mereka berada di bawah "posisi kelompok elit" di kalangan bangsa Arab. Jika orang-orang awam ini berada di atas seluruh bangsa, secara akal dan moral, bagaimana posisi orang-orang elit dan yang paling elit sekali?

Penjelasan di atas merujuk pada keunggulan orang-orang Arab sebagai bangsa. Sementara dari sisi keunggulan bahasa Arab, al-Jahizh mengatakan bahwa bahasa ini (Arab) merupakan bahasa yang paling "luas" dan kata-katanya merupakan yang terbaik".[75] Ia juga mengatakan: "Keindahan bahasa terbatas hanya dimiliki bangsa Arab. Oleh karena itu, bahasa mereka mengungguli semua bahasa".[76]

Tidaklah mengherankan, dalam perspektif ini, apabila al-Jahizh sampai pada kesimpulan bahwa "negeri orang-orang Arab tulen merupakan tambang bagi keindahan bahasa yang sempurna".[77] Keindahan berbahasa memiliki alur tersendiri, seperti yang dikatakan oleh al-Jahizh. Pendapat al-Attabi bahwa semua orang yang membuat Anda paham akan maksudnya maka dialah yang disebut sebagai *baligh*, tidak dimaksudkan sebagai semua orang

[73] *Ibid.,* jld. I, hlm. 152.

[74] *Ibid.*

[75] *Ibid.,* jld. I, hlm. 361.

[76] *Ibid.,* jld. III, hlm. 347.

[77] *Ibid.,* jld. III, hlm. 26.

dari kalangan generasi baru (*muwallidin*) dan orang-orang non-Arab yang dapat menjadikan kita paham akan maksud dan pesannya melalui bahasa yang salah secara gramatikal, yang menyimpang dari arahnya dan melenceng dari yang semestinya. Orang yang seperti itu tidak dapat dinilai sebagai *baligh* sama sekali. Apabila dikatakan bahwa retorika (*balâghah*) adalah apabila pendengar dapat memahami pesan penutur, berarti keindahan dan keburukan berbahasa, salah dan benar, rumit makna dan jelas makna, yang menyimpang dan yang sesuai aturan, semuanya menjadi sama, semuanya merupakan *bayân* ... Yang dimaksud oleh al-Atabi di sini adalah kemampuan bangsa Arab menyampaikan maksud Anda dengan bahasa yang indah".[78] *Balâghah* tidaklah semata-mata menyampaikan dan membuat paham, tetapi *balâghah* adalah menyampaikan (mengomunikasikan) dan membuat paham berdasarkan keindahan bahasa arab dan dasar-dasarnya.

Fashâhah merupakan bahasa, bukan pemikiran; dalam arti bahwa ia merupakan kata, bukan makna. Atau, sebagaimana dalam bahasa kita sekarang, ia merupakan bentuk, bukan isi. Dari sini, al-Jahizh membedakan antara kata dan makna. Ia menjadikan kata menduduki posisi pertama. Hal itu karena "makna tercecer di jalan, yang dapat dikenali oleh orang non-Arab, orang Arab, orang Baduwi, orang dusun, dan orang yang berperadaban. Akan tetapi, yang terpenting di sini adalah bagaimana membuat aspek musik, diksi, mudah, mengalir, alami, dan tertata secara baik: puisi merupakan kemampuan, ia semacam menenun, dan semacam melukis".[79]

Al-Jahizh membedakan antara kata dan makna hanya untuk menegaskan keunikan dan keistimewaan bahasa Arab. Seolah-olah ia ingin mengatakan bahwa kelebihan manusia tidak didasarkan pada makna-makna (pesan) yang ia ekspresikan, tetapi pada bahasa yang ia pergunakan untuk mengekspresikan. Makna bersifat umum

[78] *Ibid.,* jld. I, hlm. 173 –174.

[79] Al-Jahizh, *Al-Hayawân*, juz. 3, hlm. 131–132.

dan dimiliki bersama. Sementara kata terbatas dan bersifat khusus. Nilai akhir dari peradaban bangsa mana pun berasal dari sesuatu yang khas, yang hanya dimilikinya, bukan berasal dari sesuatu yang bersifat umum dan dimiliki oleh bangsa lain. Sebab, tidak ada jalan untuk mengetahui kelebihan dan keunikan budayanya, dalam arti kejeniusannya yang unik, kecuali dengan mengetahui sesuatu yang membedakannya dari yang lain. Sesuatu yang dimaksud di sini, bagi bangsa Arab, adalah bahasa, atau lebih tepat lagi puisi.

Berangkat dari pembedaan antara kata dan makna, al-Jahizh menegaskan persoalan-persoalan berikut:

1. Sifat universalitas dan tiada batas dari makna. Bahkan, al-Jahizh nyaris mengindikasikan bahwa makna bukan merupakan objek perdebatan sebab ia mirip dengan udara yang diserap oleh semua orang. Oleh karena itu, persoalannya bukan: "Apa yang dikatakan penyair, tetapi bagaimana ia mengatakan? "makna terbentang tiada batas, dan terhampar tiada ujung. Sementara sebutan-sebutan untuk makna (kata-kata) terbatas, dapat dihitung, dan dijangkau".[80] Oleh karena itu, penilaian terhadap makna berbeda dengan penilaian terhadap kata".[81] Atas dasar ini, muncul dua kesimpulan:

    Pertama, tidak ada seorang penyair pun yang lebih berhak terhadap makna daripada yang lainnya karena "di muka bumi ini setiap ada seorang penyair yang unggul dalam memberikan gambaran yang tepat dan sempurna, dalam membuat makna asing yang menakjubkan, dalam membuat makna yang luhur, atau dalam membuat kreasi keindahan, pastilah generasi penyair setelahnya atau yang sezaman dengannya, kalau tidak mengulang kembali kata-katanya, melakukan plagiat sebagian, atau bahkan mengklaim keseluruhannya. Hal itu karena ia tidak dapat meng-abaikan sama sekali makna, dan ia harus menjadikan dirinya

[80] Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyin*, jld. I, hlm. 91.

[81] Al-Jahizh, *Al-Hayawân*, juz III, hlm. 311.

memiliki kesamaan dengannya. Oleh karena yang diperebutkan oleh para penyair adalah makna maka kata-kata mereka berbeda-beda dan bentuk-bentuk musiknya juga berlainan. Tak seorang pun di antara mereka yang lebih berhak terhadap makna itu dari yang lainnya. Atau, barangkali ia menolak bahwa hanya dia saja yang diberi kemampuan mencipta makna itu, dan ia mengatakan pesan itu muncul dalam hatinya tanpa sebelumnya ada yang pernah membuatnya. Anggapan yang sama juga muncul di benak generasi pertama tatkala mereka untuk pertama kalinya menciptakannya".[82]

Kedua, makna bersifat tetap selamanya, senantiasa pantas (untuk dipakai) sebagaimana kata-kata. "Di muka bumi ini tidak ada kata yang sama sekali tidak dipakai, demikian pula makna tidak ada yang hancur dalam pengertian tidak pantas untuk suatu tempat tertentu".[83] Ini berarti bahwa mengulang-ulang pesan dan sebagian kata-kata bukan merupakan kekurangan (aib). "Kami tidak pernah mendengar seorang orator pun yang memandang mengulang-ulang kata dan pesan sebagai sesuatu yang jelek".[84]

2. Kemiripan antara pesan (makna) dengan kata-kata yang dipakainya. Jika makna-makna itu universal atau terbentang, demikian pula seharusnya kata-kata. Dengan demikian, seorang penyair tidak berhak "menghaluskan kata-katanya dengan baik, memilih dan memperindahnya sebelum ia mengatakan dengan saripati dari segala saripati, dan dengan kata-kata padat tanpa berlebihan dan tambahannya sehingga kata-kata itu menjadi murni, tiada campurannya. Jika ia melakukan hal itu, kata-kata itu akan dapat dipahami hanya apabila ia telah melakukan pembaruan pengertian kepada mereka, dilakukan berkali-kali dan berulang-ulang,

[82] *Ibid.,* juz. III, hlm. 311.

[83] Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyin*, jld. I, hlm. 107–108.

[84] *Ibid.,* jld. I, hlm. 118.

sebab semua orang telah terbiasa dengan ucapan yang umum, dan pemahaman mereka tidak terlepas dari kebiasaan mereka".[85]

Kemiripan antara kata dan makna, dari sudut pandang prinsip umum ini, mengandung adanya kemiripan antara kata dengan tujuan yang dibawa oleh makna: "Setiap jenis pembicaraan memiliki jenis kata (ungkapan), dan setiap jenis makna memiliki jenis kata (masing-masing): bahasa yang rendah untuk orang yang rendah, bahasa yang ringan untuk orang yang ringan, ungkapan yang padat untuk situasi yang padat, kejelasan bahasa harus ditempatkan pada situasi yang membutuhkan kejelasan; bahasa *kinâyah* harus ditempatkan pada situasi yang memerlukan *kinâyah*, dan bahasa panjang lebar diperlukan untuk situasi yang memerlukan penjelasan panjang lebar". Jika situasi pembicaraan menunjukkan sesuatu yang lucu dan bersifat hiburan, serta termasuk dalam sendau gurau, sementara Anda memakai *i'rab* dalam situasi sepert itu maka situasinya akan berubah dari arahnya. Begitu juga jika dalam ungkapan itu ada ungkapan yang rendah, dan kemudian ungkapan yang rendah itu Anda ganti dengan yang padat dan serius maka pembicaraan yang dipakai untuk menghibur jiwa justru akan menjadikan jiwa merasa berat".[86]

Dari sini, *i'râb* dapat merusak kisah-kisah luci generasi baru (*muwallad*), sebagaimana *lahn* (kesalahan berbahasa) dapat merusak bahasa orang-orang A'rab. Sebab, orang yang mendengar bahasa tersebut merasa heran dengan bentuk dan cara yang demikian, itulah bahasanya dan itulah kebiasaannya. Oleh karena itu, apabila Anda memasukkan pada kasus yang demikian, di mana ada lelucon dan ada bahasa asing, huruf-huruf *i'rab*, *tahqiq,* dan sesuatu yang memberatkan, dan Anda mengubah situasi menjadi bentuk kata-kata ber-*i'rab* yang berlaku di kalangan orang-orang *A'rab* yang fasih dan kalangan orang-orang yang terhormat maka

[85] Al-Jahizh, *Al-Hayawân*, juz I, hlm. 89–90.

[86] *Ibid.,* juz III, hlm. 39. Lihat juga Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyin*, jld. I, hlm. 159.

makna akan berubah seiring dengan berubahnya struktur, dan bentuknya juga akan berubah".[87]

Kemiripan yang bersifat kualitatif antara kata dan tujuan berjalan sejajar dengan kemiripan kuantitatif antara "kadar-kadar" makna dan "kadar-kadar" kata. "Kata-kata seukuran dengan kadar maknanya sehingga banyaknya kata disebabkan karena banyaknya makna, sedikitnya kata karena sedikitnya makna, ketinggian kata karena ketinggian makna, dan rendahnya nilai kata karena nilai maknanya rendah. Makna-makna tunggal yang bentuk dan arahnya berbeda-beda membutuhkan kata-kata yang lebih sedikit daripada yang dibutuhkan oleh makna-makna yang kompleks dan arahnya banyak".[88]

3. Formalisme atau stilistika, yaitu kemampuan khusus penyair dan keunikan cara yang ia pakai dalam berekspresi. Setiap kelompok memiliki kata-kata yang mendapat tempat tersendiri di kalangan mereka. Demikian pula setiap orang yang pandai retorika, setiap orang yang memiliki kepandaian dalam berprosa, setiap penyair dan setiap orang yang memiliki kepandaian dalam membuat kalimat bersajak, mereka harus terbiasa dengan kata-kata beserta acuan-acuannya agar ia dapat meraciknya dalam ungkapan sekalipun ia berilmu yang luas, maknanya mengalir dan kaya kosa kata".[89] "Setiap kreativitas memiliki kata-kata yang telah diperoleh oleh

---

[87] *Ibid.,* juz. I, hlm. 282

[88] *Ibid.,* juz. 6, hlm. 8. Di tempat lain ia mengatakan: "Selayaknya si penutur mengenai kadar makna, dan mempertimbangkan antara makna (pesan) dengan kadar (kemampuan) pendengar serta situasi. Untuk masing-masing tingkatan pendengar ia dapat memberikan ujaran yang tepat. Masing-masing kondisi memiliki posisinya sendiri sehingga ia mampu membagi-bagi kadar ujaran berdasarkan kadar maknanya, mampu membagi kadar makna menurut tingkatan situasinya, dan kadar pengetahuan pendengar berdasarkan kadar situasinya". Lihat al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyin*, jld. I, hlm. 153. Ia mengatakan: "kata-kata yang rendah beraneka ragam untuk pesan-pesan yang rendah. Terkadang pada suatu kondisi diperlukan hal-hal yang rendah". *Ibid.,* jld. I, hlm. 158. Ia juga mengatakan: "Tuturan manusia bertingkat-tingkat seperti halnya manusia sendiri juga bertingkat-tingkat". *Ibid.,* jld. I, hlm. 158.

[89] Al-Jahizh, *Al-Hayawân*, juz 3, hlm. 366.

ahlinya setelah menguji kosa kata lainnya. Dengan demikian, kosa kata itu melekat dengan kreativitasnya setelah ada kemiripan antara kosa kata itu dengan kreativitas tersebut".[90] Kesimpulan yang diperoleh al-Jahizh adalah bahwa "Setiap kreativitas memiliki formatnya".[91]

Barangkali yang paling tepat untuk menjelaskan formalisme yang disebut al-Jahizh ini adalah perumpamaan yang dia buat. Ia memisalkan makna dengan budak perempuan, dan kata dengan pakaian. Budak perempuan ada lantaran kehidupan dan realitas. Yang penting dan yang harus diupayakan adalah bagaimana menampilkannya: "Kata-kata semisal pakaian yang bagus, dan makna semisal dengan budak-budak perempuan".[92] Formalisme tidak berarti ada unsur paksaan, berlebihan, dan rumit yang membuat keindahan makna menjadi hilang, persis seperti pakaian yang terlalu indah dan megah akan dapat menghilangkan kecantikan budak perempuan. Formalisme sebagaimana yang dipahami al-Jahizh sinonim dengan alamiah, atau formalisme yang alami itu sendiri. Penyair harus alami, maksudnya makna-makna "harus muncul dari mereka secara mengalir, dan kata-kata harus meluncur begitu saja dari mereka",[93] dalam arti semuanya harus meluncur secara spontan tanpa ada unsur pemaksaan.

Demikianlah, retorika bagi bangsa Arab bersejajaran dengan bakat alamiahnya. Baginya, retorika atau puisi bersifat spontanitas intuitif dan improvisasi, bukan upaya pemilihan dan pemikiran sebagaimana yang terjadi pada bangsa-bangsa lainnya, atau pada "generasi baru yang dangkal".[94] Dalam hal ini, al-Jahizh menjelaskan pendapatnya ketika berbicara tentang "pengetahuan-pengetahuan

[90] *Ibid.,* juz III, hlm. 368.

[91] *Ibid.,* juz III, hlm. 369.

[92] Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyin*, jld. I, hlm. 253.

[93] *Ibid.,* jld. II, hlm. 12–13.

[94] *Ibid.,* jld. I, hlm. 361 dan jld. II, hlm. 7.

berbagai bangsa". Dia mengatakan bahwa orang-orang Yunani memiliki filsafat dan keterampilan logika. Akan tetapi, mereka tidak digambarkan sebagai ahli retorika. Demikian pula bangsa India tidak dikatakan sebagai ahli retorika sekalipun mereka memiliki "pesan-pesan yang tertulis dan buku-buku yang diabadikan". Adapun bangsa Persi, mereka ahli berpidato. Akan tetapi, "setiap ucapan bangsa Persi dan pesan yang disampaikan oleh orang-orang non-Arab ... baru muncul setelah berpikir panjang, setelah mereka berusaha keras, menyendiri, bertukar pikiran, berdiskusi, lama merenung, dan mempelajari buku-buku, generasi kedua meniru ilmu generasi pertama, generasi ketiga menambah ilmu generasi kedua hingga terbentuklah buah atau hasil dari pemikiran tersebut pada generasi terakhir".[95]

"... Segala sesuatu bagi bangsa Arab sebenarnya bersifat spontanitas intuitif dan improvisasi, seolah-olah itu merupakan ilham. Tidak ada unsur bersusah payah, kesusahan, memutar otak ataupun diskusi. Semua itu tinggal mengarahkan angan-angannya untuk bicara, untuk melantunkan puisi ketika terjadi percekcokan, atau ketika berada di bibir sumur, ketika menggiring unta, ketika sedang mengundi, berpindah, atau ketika pertikai atau perang. Mereka hanya tinggal mengarahkan angan-angannya pada sejumlah aspek, kepada model yang hendak mereka pakai, dari situ kemudian muncullah pesan-pesan secara mengalir, demikian pula kata-kata itu muncul secara spontan. Selain itu, segala sesuatu tidak mengikat dirinya, tidak pula ia mengajarkannya kepada siapa pun di antara anaknya. Mereka bangsa yang buta huruf, tidak dapat menulis; mereka bangsa yang alamiah, bukan terpelajar. Bahasa yang baik sangat nyata dan banyak bagi mereka. Terhadap hal itu, mereka sangat mampu dan menguasai. Masing-masing di antara mereka memiliki kemampuan berbahasa dengan baik, dan posisinya terhadap retorika sangat tinggi. Para orator mereka sangat pandai dalam

---

[95] *Ibid.*, jld. III, hlm. 24–25.

membuat pesan yang padat-ringkas. Bagi mereka, berpidato itu mudah. Berpidato bagi mereka lebih mudah daripada mereka harus menghafal atau belajar. Mereka tidak seperti orang yang menghafal ilmu pengetahuan orang lain, dan meniru bahasa orang sebelum mereka. Oleh karena itu, mereka menghafal hanya apa saja yang berkesan dalam hati, melekat dalam dada, dan menggantung pada otak mereka. Akan tetapi, itu semua tanpa dipaksakan, tanpa disengaja, tanpa susah payah menghafal ataupun mencari".[96]

Dari sini, al-Jahizh mulai menilai penggunaan usaha keras dan memutar otak dalam menulis puisi sebagai bentuk penyimpangan dari sifat dasar Arab yang spontanitas dan improvisasi. Bahkan, ia mulai memandangnya seolah-olah hal itu merusak puisi Arab. Sikap ini menuntunnya pada sikap puritan, di satu sisi, dan terhadap spontanitas, alamiah, dan imporovisasi sebagai karakteristik yang dimiliki puisi yang baik dan alami. Di sisi yang lain, sikap tersebut membawanya pada kesimpulan bahwa dalam menulis puisi yang harus ditiru adalah bangsa Arab. Kesimpulan ini mengandung arti mengambil masa lalu dan mengikutinya, maksudnya bertaklid, dan pada gilirannya juga mengandung penolakan terhadap kreativitas atau pembaruan.

Berkaitan dengan aspek pertama, al-Jahizh membuat kriteria bagi puisi yang baik. Ia mengatakan: "Puisi yang baik adalah puisi yang terlihat saling terkait antara satu bagian dengan yang lainnya, mudah diucapkan sehingga dapat diketahui bahwa puisi itu seolah-olah tertuang sekaligus dan tercetak sekali. Puisi itu mengalir di mulut bagaikan minyak. Demikian pula huruf-huruf yang dipakai dan bagian-bagian dari bait puisi terlihat harmonis, halus, mudah, basah, berstruktur lembut, mudah diucapkan sehingga seolah-olah seluruh bait itu hanya satu kata, dan bahkan seluruh kata itu seolah-olah hanya satu huruf".[97] Semua karakteristik ini merupakan produk

[96] *Ibid.,* jld. III, hlm. 25.

[97] *Ibid.,* jld. I, hlm. 82.

alami. Ini merupakan karakteristik spontanitas dan alamiah, bukan produk pembelajaran dan penggunaan otak.[98]

Mengenai aspek kedua, al-Jahizh berusaha mempertahankan sikap orang Arab yang memegang prinsip taklid dan mengikuti dasar-dasar dan metode-metode masa lampau. Ia menguraikan fenomena taklid dan mengatakan taklid sebagai bentuk "kedamaian agama nenek moyang" dan "ketenangan bersama dengan sesuatu yang memang mereka kenal". Ini tidak dapat dibantah atau dilepaskan. Ia bagaikan penyakit yang tidak dapat disembuhkan: "Nilai masa lalu dan sikap taklid bagaikan penyakit yang tidak dapat diobati oleh Galen".[99] Galen di sini merupakan simbol dari kemampuan tertinggi yang pernah dicapai manusia dalam hal pengobatan. Al-Jahizh menggambarkan Galen ini sebagai "imam para dokter pada masanya". Selain itu, dalam sikap taklid ada kemudahan yang berjalan sejajar dengan watak alamiah. Mengenai hal ini, al-Jahizh menyatakan: "Mencabut lebih mudah daripada mencipta, menuai lebih mudah daripada menanam".[100]

Dalam mempertahankan pendapatnya, al-Jahizh memakai tafsir terhadap ayat: "Dia mengajarkan kepada Adam seluruh nama". Ia mengatakan bahwa ayat tersebut tidak berarti bahwa Allah mengajarkan kepada manusia segala sesuatu. Akan tetapi, maksudnya adalah bahwa Dia mengajarkan kepadanya "ilmu tentang kemashlahatan bagi kehidupan manusia di dunia dan akhirat". Penafsirannya ini diperkuat dengan dua ayat: "Dia menciptakan apa yang tidak kalian ketahui". (QS. an-Nahl [16]: 8), dan "Di atas setiap orang yang

---

[98] Sebagian penyair baru bangga kalau puisinya memang bersifat spontanitas. Basysyâr mengatakan:

فهذا بديـــه لا كتجبيـــر قائـــل   إذا ما أراد القول زوره شهرا

Ini bersifat spontanitas, bukan seperti memaksa orang

Tatkala hendak berkata, ia memaksa-maksakannya agar dikenal

[99] Al-Jahizh, *Al-Hayawân*, juz V, hlm. 327–328.

[100] *Ibid.*, juz V, hlm. 199. Kata *al-math* berarti menarik air sumur dengan timba sedangkan kata *istinbâth* berarti mengeluarkan air dengan cara menggali dan mencari kedalamannya.

berilmu ada yang lebih berilmu lagi". (QS. Yusuf [12]: 76).[101] Setelah itu, dia mengakhiri dengan menyatakan: "Ada bagian yang sebagiannya dapat ia ketahui, dan ada bagian yang sama sekali tidak dapat ia ketahui".[102] Seolah-olah al-Jahizh mengatakan: "Kreativitas merupakan bentuk pengabaian terhadap masa lalu dan taklid. Sebab, kreativitas tidak berhenti pada upaya mengetahui apa yang sudah ada, tetapi juga mengetahui apa yang akan terjadi, dan sikap ini merupakan bentuk menyaingi Allah. Sikap ini tidak diperkenankan. Sebab, klaim berpengetahuan luas, maksudnya klaim kreasi (menciptakan sesuatu yang baru), hanya diperkenankan dalam konteks Allah".

Al-Jahizh memakai orang yang dia sebut sebagai an-Nabitah atau ath-Thari'în sebagai sarana untuk membicarakan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan pertarungan kelompok dan budaya antara bangsa Arab dengan elemen-elemen lainnya (non-Arab). Dengan cara ini, posisi kesusastraan al-Jahizh terintegrasikan pada apa yang dapat kita sebut sebagai posisi budaya pada umumnya.

Yang dimaksud al-Jahizh dengan an-Nabitah[103] adalah berbagai kelompok heretik yang muncul pascakematian Utsman. Secara bahasa, kata an-Nabitah berarti "sejumlah hal baru. Mereka disebut dengan nama ini untuk menunjukkan lemahnya pendapat mereka dan rapuhnya pemikiran mereka, juga karena mereka merupakan aksiden bagi dasar-dasar agama yang disepakati. Dalam hal ini, mereka sama sekali tidak bertumpu pada landasan yang kuat".[104] Penamaan ini sudah lama, dan disitir dalam puisi asy-Syumaithi ketika mengatakan:

---

[101] *Ibid.,* juz V, hlm. 201–202.

[102] *Ibid.,* juz V, hlm. 202.

[103] Abu Utsman Amr bin al-Jahizh, *Risâlah fî an-Nabitah*, dalam *Rasâ'il al-Jâhizh*, ed. Abd as-Salâm Muhammad Harun, juz II, (Kairo: Maktabah al-Khanaji, 1965), hlm. 7–23. Al-Jâhizh menulis tulisan ini dan dikirimkan kepada seorang hakim Baghdad pada masa pemerintahan al-Mutawakkil. Hakim tersebut bernama Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Abi Du'ad. Al-Mutawakkil dilengserkan olehnya pada 239 H.

[104] *Ibid.,* "Pengantar", hlm. 5.

Tidak ada yang selamat baik kelompok Harura, Nawabit
Maupun pengikut Washil yang Mu'tazilah itu[105]

Al-Jahizh memulai tulisan kecilnya dengan melukiskan apa yang dia sebut sebagai "generasi pertama" dari umat (Islam) "setelah memasuki Islam dan lepas dari "kejahiliahannya". *Pertama,* dia mendefinisikan generasi pertama itu sebagai "era Nabi Saw., Abu Bakar, Umar, dan enam tahun pertama dari kekhalifahan Utsman".[106] *Kedua,* dia menggambarkan para tokoh dari generasi tersebut sebagai "generasi yang berada dalam ketauhidan yang benar, ketulusan, kerukunan, dalam satu kata untuk tetap berpegang pada al-Kitab dan as-Sunnah. Tidak ada tindakan yang jelek; tidak ada bid'ah yang benar-benar keji. Tidak ada yang lepas dari ketaatan. Tidak ada iri dan dengki, dan tidak ada yang bermain-main dalam penafsiran (*ta'awwul*), bahkan orang yang membunuh Utsman sekalipun".[107] Mereka yang membunuh Utsman itulah yang men-

---

[105] *Ibid.,* "Pengantar", hlm. 5. Lihat pula al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyîn*, jld. III, hlm. 356.

[106] *Ibid.,* hlm. 7.

[107] Al-Jahizh, *Risâlah fî an-Nabitah*, hlm. 7. Al-Jâhizh membuat gambaran yang mengerikan mengenai bagaimana Utsman dibunuh. "Mereka memukulkan senjata kepada Utsman, menusukkan tombak ke perutnya, membelah lehernya dengan pedang panjang dan lebar, memecahkan kepalanya dengan tongkat. Padahal Utsman sedemikian pasrahnya dan tidak melawan sedikit pun. Sebelumnya, Utsman sudah memberitahu mereka beberapa alasan yang diperkenankan orang yang mengucapkan syahadat, shalat, dan memakan hewan sembelihan secara *syar'i*, dibunuh. Selain itu, istri-istri Utsman dipukuli di hadapannya. Mereka memaksa kaum lelaki merusak kehormatan Utsman. Padahal, Na'ilah binti al-Farâfisah (ayahnya seorang Kristiani, lihat Jamharah Ibn Hazm, hlm. 456) melindungi Utsman dengan tangannya, namun mereka segera menebas dua jari-jari Na'ilah. Pada saat itu, Na'ilah sampai menyingkapkan tudung kepalanya dan mengangkat bagian bawah dari bajunya agar dapat menghalangi kehendak mereka. Setelah meninggal pun mereka menginjak-injak tulang rusuk Utsman dan melemparkan jasadnya secara telanjang ke tempat sampah, setelah sebelumnya diseret ... dicaci maki, diludahi, dikepung, dan diisolasi. Padahal sebelumnya, Utsman juga sudah memberikan argumen kepada mereka dan mampu membungkam mereka. Mereka pun sepakat bahwa darah orang fasik haram ditumpahkan sebagaimana darah orang beriman. Kecuali, orang yang murtad, atau berzina padahal sudah menikah, atau membunuh orang beriman secara sengaja, atau seseorang yang membunuh orang lain sehingga kalau dibiarkan akan membawa kerusakan. Selain itu, mereka juga bersepakat bahwa tidak seorang pun dalam umat ini yang boleh dibunuh. Meskipun demikian, mereka tetap menyerbu dan masuk dengan paksa dan menyerang Utsman, istri-istrinya, sementara pada saat itu Utsman sedang duduk di mihrabnya,

jadi benih-benih awal dari generasi an-Nabitah. Al-Jahizh merasa aneh bahwa pembunuhan terhadap Utsman terjadi di depan "sejumlah besar sahabat Muhajirin, generasi salaf pertama, Anshar, dan tabi'in".[108] Hanya saja—selanjutnya dia mengatakan—bahwa dalam pembunuhan itu masyarakat berada dalam posisi yang bermacam-macam: "pembunuh, pendukung, dan yang tidak mampu menolongnya".[109] Kelompok an-Nabitah yang dia maksudkan di sini adalah "pembunuh Utsman, yang mendukung dan yang menginginkan darah Utsman". Mereka adalah "orang-orang yang dipastikan sesat, keluar dari agama, dan mereka tidak lepas dari perilaku maksiat, mungkin karena kesalahan dalam memberikan interpretasi atau mungkin karena memang sengaja untuk menjadi orang celaka".[110]

Jika tindakan kelompok an-Nabitah—mereka yang membunuh Utsman—merupakan tindakan kejahatan maka tindakan Muawiyah dan yang loyal kepadanya setelah kelompok an-Nabitah pada fase awal sejarah, merupakan bentuk kesesatan dan kefasikan, kemudian tindakan tersebut pada fase kedua merupakan bentuk kekafiran. Muawiyah "telah melakukan tindakan sewenang-wenang terhadap tim permusyawaratan dan kelompok muslim dari kalangan Anshor dan Muhajirin pada tahun yang mereka sebut dengan "tahun kebersamaan (*âm al-jamâ'ah*). Tahun itu sebenarnya bukan *âm al-jamâ'ah*, melainkan tahun kekerasan, dan tahun di mana kepemimpinan telah berubah menjadi kerajaan-kekaisaran, kekhalifahan menjadi hak paksa kekaisaran. Hal itu tidak lebih merupakan bentuk

---

dan di pangkuannya ada mushhaf. Tidak akan pernah terpikirkan ada seorang yang mengakui bertauhid kepada Allah berani membunuh orang yang dalam kondisi demikian". Lihat *Ibid.,* hlm. 7–8.

[108] *Ibid.,* hlm. 9.

[109] *Ibid.,* hlm. 9. Al-Jâhizh mengandaikan apabila mereka tidak membunuh Utsman, mereka berhak menyiksanya, mengadilinya di hadapan masyarakat, meminta hukuman setimpal, menjual rumah-rumahnya, taman-tamannya, dan semua harta bendanya, menahannya beserta apa saja yang masih tersisa dengannya, dan menyembunyikannya hingga ia tidak merasakan disebut-sebut, semua itu sudah cukup dan tidak perlu membunuhnya". Lihat *Ibid.,* hlm. 9.

[110] *Ibid.,* hlm. 9–10.

kesesatan dan kefasikan yang nyata. Bentuk-bentuk kemaksiatannya senantiasa berupa jenis kemaksiatan yang telah kami ceritakan, menurut peringkat yang kami susun, hingga ia menolak keputusan Rasulullah secara terbuka dan mengingkari keputusannya secara nyata berkaitan dengan anak haram dan apa yang harus dikenakan kepada pezina.[111] Padahal ulama sepakat bahwa Sumayyah bukanlah istri Abu Sufyan, dan bahwa dia berzina dengannya. Dengan demikian, dia tidak lagi dinilai sebagai orang bejat, tetapi sebagai kafir.

"Pembunuhan terhadap Hijr bin Adi, pemberian pajak Mesir kepada Amr bin al-Ash, pembaiatan terhadap Yazid yang tidak bermoral, monopoli rampasan perang, penunjukan gubenur atas dasar kepentingannya sendiri dan mengabaikan hukum beradasarkan kolusi dan nepotisme termasuk dalam kategori pengingkaran terhadap hukum-hukum yang telah ditetapkan secara tegas oleh *nash*, aturan-aturan yang sudah luas dikenal dan tradisi-tradisi (hadits-hadits) yang tegas. Dalam kaitannya dengan sesuatu yang patut dinilai kafir, dalam hal ini sama saja antara menolak al-Kitab maupun menolak as-Sunnah sebab as-Sunnah memiliki tingkat kemasyhuran dan kejelasan sebagaimana al-Kitab. Hanya saja, salah satunya lebih agung, dan siksa akhirat baginya akan lebih kuat lagi. Inilah yang merupakan bentuk kekafiran pertama di dalam sejarah umat Islam".[112]

Al-Jahizh berpendapat bahwa banyak orang yang hidup di zaman Muawiyah "telah melakukan tindakan kekafiran lantaran mereka membiarkan kekafirannya (Muawaiyah)".[113] Pada era al-Jahizh, ada kelompok an-Nabitah heretik yang lebih kufur lagi daripada kekafiran mereka (yang hidup di masa Muawiyah) sebab mereka mengatakan: "Jangan mencaci dia karena dia pernah bersahabat dengan nabi. Mencaci Muawiyah adalah bid'ah, dan siapa saja yang

[111] Mengacu pada hadits *al-walad li al-firâsy, wa al-'âhir li al-hijr*.

[112] *Ibid.,* hlm. 10–12.

[113] *Ibid.,* hlm. 12.

membencinya, berarti dia telah menyimpang dari as-Sunnah". Demikianlah, mereka beranggapan "bahwa termasuk as-Sunnah adalah membebaskan orang yang menolak as-Sunnah".[114]

Kemudian, al-Jahizh menyebutkan perbuatan-perbuatan Yazid dan juga para pembantu dan pendukungnya ... "memerangi Makah, memanah Ka'bah, mencederai kehormatan kota Madinah, dan membunuh al-Husain ... setelah dia memecah belah pengikutnya, setelah dia (al-Husain) kembali ke rumahnya, atau pergi menuju tempat yang tidak dapat ia sentuh, atau pada posisi yang ia perintahkannya. Akan tetapi ternyata dia memang hendak membunuhnya".[115] Dia (al-Jahizh) bertanya-tanya, jika ini tidak lebih merupakan "tindak kefasikan dan kesesatan, dan tindakan itu merupakan peringkat kefasikan yang paling rendah maka orang fasik adalah orang yang terlaknat, dan siapa saja yang menahan diri tidak melaknat orang yang terlaknat, berarti dia terlaknat".[116] Anehnya, berkaitan dengan kelompok an-Nabitah yang disinggung al-Jahizh, "mereka sepakat bahwa termasuk orang terlaknat adalah orang yang membunuh orang mukmin secara sengaja, atau karena didasarkan pada interpretasi". Meski demikian, apabila si pembunuh itu adalah "penguasa yang zalim atau gubenur yang pendosa, mereka memandang tidak diperkenankan mencaci, mencopot, dan mengasingkannya, dan juga tidak boleh menjelek-jelekkannya sekalipun ia membuat takut orang-orang saleh, membunuh ahli fiqh, membuat orang miskin lapar, dan bertindak sewenang-wenang terhadap yang lemah".[117]

---

[114] *Ibid.,* hlm. 12.

[115] Al-Jahizh, *Risâlah fî an-Nâbitah*, hlm. 12.

[116] *Ibid.,* hlm. 14. Di sini, dia mengacu pada kelompok yang baru tumbuh, yang heretik pada masanya. Mereka menolak untuk mengkritik para penguasa busuk dan sewenang-wenang. Mereka beranggapan bahwa tindakan itu merupakan "bencana dan bid'ah", padahal para penguasa yang zalim itu "melakukan adu domba, menakut-nakuti orang-orang baik namun memberikan rasa aman kepada musuh. Mereka melakukan kolusi dan bertindak menurut nafsunya. Mereka jelas-jelas menampakkan kekuasaannya dan merendahkan umat dan bersikap represif kepada rakyat". Ia kemudian menyimpulkan bahwa kelompok baru tumbuh ini, dengan sikap-sikapnya itu, "jauh lebih kufur daripada Yazid dan ayahnya (Mu'awiyyah). Lihat hlm. 14.

[117] *Ibid.,* hlm. 15.

Setelah itu, al-Jahizh menunjukkan tindakan-tindakan yang dilakukan oleh Abdul Malik bin Marwan, puteranya, dan juga dua pembantu mereka berdua, yaitu al-Hajjâj bin Yusuf dan tuannya, Yazid bin Abi Muslim. "Mereka kembali menghancurkan Baitullah, memerangi kehormatan kota Madinah, merusak Ka'bah, menodai kehormatan kota Makah, mengalihkan kiblat ke Wasith, dan mengakhirkan shalat Jum'at sampai matahari terbenam".[118] Ia menyebutkan bagaimana Abd al-Malik bin Marwan dan al-Hajjaj menggertak siapa pun di antara orang-orang saleh yang berusaha menasehati mereka, bagaimana mereka menyiksa dan membunuhnya.[119] Bagaimana seorang muslim ketika mengutarakan pendapatnya yang berseberangan (dengannya) "dia langsung menghunuskan pedangnya, harga dirinya terusik dan menikamkan tombaknya", atau "dia menaburkan otak orang tersebut ke dadanya, dan menyalibnya hingga dilihat keluarganya".[120]

Sampai di sini, al-Jahizh berbicara tentang siapa saja yang dapat disebut sebagai kelompok an-Nabitah dalam bidang politik. Setelah itu, ia beralih berbicara tentang kelompok-kelompok yang dapat disebut sebagai kelompok an-Nabitah dalam pemikiran. Kekafiran kelompok an-Nabitah dalam wilayah politik "tidak seberat kekafiran"[121] kelompok an-Nabitah dalam pemikiran. Mereka adalah kelompok-kelompok yang "menegaskan bahwa Allah memiliki jisim, memiliki rupa dan batasan, dan kelompok yang menilai kafir terhadap mereka yang berpendapat bahwa Allah dapat dilihat meskipun tanpa diketahui persisnya melihat itu seperti apa",[122] atau kelompok yang menolak apabila dikatakan Al-Qur'an itu makhluk,[123] atau kelompok yang berpendapat Jabariyah. Al-Jahizh menunjukkan bahwa mereka

---

[118] *Ibid.*, hlm. 16.

[119] *Ibid.*

[120] Al-Jahizh, *Risâlah fî al-Nâbitah*, hlm. 17.

[121] *Ibid.,* hlm. 18.

[122] *Ibid.*

[123] *Ibid.,* hlm. 18–19.

tidaklah berupa individu-individu yang menyatakan pendapatnya, terlepas dari kebanyakan orang, tetapi mereka diikuti oleh "orang-orang awam" dalam istilah dia, sehingga kekafiran di masa al-Jahizh merupakan fenomena yang menggejala luas.[124] Bahkan, dia menamai masa tersebut dengan "masa sulit" dan "zaman rusak".[125] Masyarakat pada masa ini "menyanyikan keseluruhan pesan kerusakan, mencapai puncak heretik (bid'ah). Selain itu, mereka juga diiringi dengan sifat fanatisme yang menyebabkan hancurnya seorang ulama demi ulama, dan kesombongan yang menjadikan agama rusak, dan menghancurkan dunia. Inilah aliran syu'ubiyah yang dialami oleh orang-orang non-Arab, dan sikap merendahkan orang-orang non-Arab dan Arab yang dipraktikkan oleh orang-orang Mawali".[126] Di sini, al-Jahizh menyinggung siapa saja yang dapat disebut sebagai kelompok an-Nabitah dalam wilayah sosial. Mereka adalah kelompok Mawali.

Klaim kelompok Mawali[127] dibangun atas dasar bahwa mereka dan bangsa Arab adalah sama. Sebagian di antara mereka bersikap ekstrim sebagai reaksi atas sikap ekstrim sebagian orang Arab sehingga mereka berpendapat bahwa orang Mawali lebih utama daripada orang Arab. Jika orang Arab berargumen melalui senioritas maka orang Mawali beragumen melalui senioritas sekaligus juga yunioritasnya. Sebab, ketika kenabian dan kekuasaan dulunya berada di tangan bangsa non-Arab maka kebesaran itu milik mereka. Setelah itu, baru kebesaran itu beralih ke bangsa Arab dengan beralihnya kenabian dan kekuasaan di tangan mereka (bangsa Arab).

Nabi Saw. bersabda: Orang yang loyal kepada suatu kelompok adalah bagian dari mereka".[128] Beliau bersabda: "Loyalitas adalah sepotong daging sebagai benang kekerabatan. Ia tidak dapat dijual-

---

[124] *Ibid.,* hlm. 20.

[125] *Ibid.*

[126] *Ibid.*

[127] *Al-mawâli* di sini bermakna non-Arab, siapa pun mereka: Orang Persi atau sebaliknya. Kata ini merupakan lawan dari kata *al-'ajam*.

[128] *Ibid.* jld. XII, hlm. 41.

belikan dan diberikan". Oleh karena itu, orang Mawali (yang loyal) dapat menjadi Arab melalui loyalitas. Allah menjadikan orang Mawali sebagai orang Arab melalui loyalitas, sebagaimana Allah juga menjadikan sekutu orang Quraisy di kalangan bangsa Arab sebagai kelompok Quraisy melalui proses persekutuan dengannya, dan Allah menjadikan Ismail sebagai orang Arab setelah sebelumnya sebagai orang non-Arab. Andaikata tidak ada sabda nabi bahwa Ismail itu orang Arab tentunya di antara kita yang ada hanya orang non-Arab sebab non-Arab tidak dapat menjadi Arab, sebagaimana yang Arab tidak dapat menjadi non-Arab".[129]

Di samping argumen tersebut, orang-orang Mawali juga mengajukan argumen mereka: "Allah telah menjadikan Ibrahim sebagai bapak bagi siapa saja yang tidak melahirkan (memiliki keturunan), sebagaimana ia juga dijadikan sebagai bapak bagi siapa saja yang melahirkan. Allah juga menjadikan istri-istri Nabi Saw. sebagai ibu bagi kaum mukmin meskipun mereka sama sekali tidak melahirkan satu pun di antara mereka. Dia juga menjadikan tetangga sebagai bapak bagi siapa saja yang tidak melahirkan".[130]

Atas dasar argumen-argumen tersebut, kelompok Mawali ekstrim membangun klaim kelebihan mereka yang mengatakan bahwa mereka lebih utama daripada orang Arab maupun non-Arab lainnya. Ringkasnya, kelompok Mawali melalui senioritas ke-'Ajamannya lebih mulia daripada orang Arab, melalui yunioritas yang melekat pada mereka melalui orang Arab menjadi lebih utama daripada orang Ajam". Dengan demikian, kelompok Mawali memiliki unsur senioritas dan yunioritas sekaligus, sementara bangsa Arab hanya memiliki senioritas saja. Demikianlah, kelompok Mawali memiliki dua karakteristik "dan pemilik dua karakteristik lebih utama daripada pemilik satu karakteristik".[131]

---

[129] *Ibid.,* hlm. 21.

[130] *Ibid.,* hlm. 22.

[131] Al-Jahizh, *Risâlah fi an-Nâbitah*, hlm. 21.

Di penghujung tulisannya, al-Jahizh menyanggah pendapat di atas melalui kritik yang dia sampaikan di atas, yaitu "kesombongan" dan "fanatisme". Dia mengatakan: "Tidak ada yang paling membuat marah selain sikap hamba yang memiliki anggapan bahwa dia lebih mulia daripada tuannya, padahal dia mengakui bahwa dia menjadi mulia lantaran dimerdekakan tuannya".[132] Setelah itu, al-Jahizh mengakhiri tulisannya dengan menyatakan kepada Ibn Abi Dawud, dalam rangka menegaskan pendapatnya: "Saya telah menulis sejumlah buku tentang kelebihan Qahthan, keutamaan Adnan, posisi kelompok Mawali, kelebihan dan kekurangan serta seberapa besar kemuliaan yang Allah berikan kepada mereka melalui bangsa Arab".[133]

[132] *Ibid.,* hlm. 22.

[133] *Ibid.*

Bagian Kedua

PELETAKAN DASAR-DASAR KREATIVITAS ATAU PERUBAHAN

1
Gerakan-Gerakan Revolusioner: Revolusi Bangsa Negro dan Gerakan Qaramith

1

Pemberontakan-pemberontakan yang dilakukan kelompok Khawarij dan Syi'ah merupakan kelanjutan dari gerakan pemberontakan mereka sebelumnya.[1] Itu merupakan kelanjutan dari apa yang mereka umumkan, baik secara teoretis maupun praksis. Oleh karena itu, saya akan mengesampingkan pembicaraan tentang pemberontakan itu. Saya hanya akan menyinggung gerakan-gerakan revolusioner yang muncul dan memberikan dimensi baru bagi gerakan revolusi, baik pada tataran teoretis maupun praksis. Oleh karena itu, saya akan berbicara tentang dua gerakan: *pertama,* menyingkap jenis dimensi kelas, yaitu pemberontakan bangsa Negro, dan *kedua,* menyingkap tentang dimensi universal yang bersifat bawah tanah, yaitu gerakan Qaramith.

Pemberontakan bangsa Negro berawal pada 255 H. Pemberontakan ini dimulai di Bashrah oleh "seseorang yang mengaku

---

[1] Lihat cerita tentang pemberontakan yang terus-menerus ini dalam: Ath-Thabari, *Târîkh ath-Thabari*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1967–1969), juz VII: peristiwa-peristiwa yang terjadi pada tahun 132, 135, 137, 144, dan 145; juz VIII: peristiwa-peristiwa yang terjadi pada tahun 160, 162, 169, 176, 199, 200, 202, dan 207; juz IX: peristiwa-peristiwa yang terjadi pada tahun 219, 250, dan 251. Lihat juga Ibn Atsir, *Al-Kâmil fî at-Târîkh,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, 1967), terkait dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada tahun 256.

sebagai Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Ali bin Isa bin Zaid bin Ali bin al-Husain bin Ali bin Abi Thalib. Dia diikuti oleh orang-orang Negro yang sebelumnya bekerja mengeringkan tanah yang belum diolah".[2]

Ath-Thabari mengatakan bahwa penduduk Bahrain pernah "memosisikan Ali bin Muhammad bagaikan nabi bagi mereka. Bahkan di sana sempat ditarik pajak demi dia; keputusannya sangat berpengaruh di kalangan mereka. Dan, mereka memerangi sarana-sarana penguasa hanya demi dia". Akan tetapi, mereka kemudian meninggalkannya—sebagaimana yang disebutkan ath-Thabari—sebab penguasa "berhasil menekan sebagian besar mereka". Oleh karena itu, Ali bin Muhammad memisahkan diri dari mereka dan menuju ke pedalaman.[3] Akan tetapi, daerah pedalaman itu sendiri "menolak dia" sehingga dia pun kemudian bergerak menuju Bashrah.[4] Setelah itu, dia pergi ke Baghdad, namun tak lama kemudian dia kembali ke Bashrah. Orang-orang kulit hitam mulai mendukungnya. Pada hari raya Idul Fithri, ia mengumpulkan mereka dan mengangkat panji-panjinya yang ia tulisi: "Sesungguhnya Allah membeli dari orang-orang mukmin, jiwa dan harta mereka; bahwa mereka berhak mendapatkan surga. Mereka berperang di jalan Allah".[5] "Dia shalat bersama mereka dan berpidato. Dalam pidatonya dia menyebutkan kondisi negatif yang mereka alami; bahwa Allah telah menyelamatkan mereka melalui dirinya dari kondisi tersebut; bahwa dia ingin meningkatkan kedudukan mereka, akan memberi mereka hamba, harta, dan rumah, membawa mereka meraih sesuatu yang paling tinggi. Setelah itu, dia mengambil sumpah dari mereka untuk itu".[6]

Sebelum peristiwa tersebut, dia mengundang beberapa tokoh kulit hitam dan berkata kepada mereka: "Saya sebenarnya ingin

---

[2] Ath-Thabari, *Târîkh ath-Thabari*, juz IX, hlm. 410. Lihat juga Hasan Ibrahim Hasan *Târîkh al-Islâm*, jld. III, hlm. 209–213.

[3] *Ibid.,* juz IX, hlm. 410.

[4] *Ibid.,* juz IX, hlm. 411.

[5] QS. at-Taubah [9]: 111.

[6] Ath-Thabari, *Târîkh ath-Thabari*, juz IX, hlm. 415.

membunuh kalian ketika kalian mendatangi para sahaya yang kalian anggap lemah dan telah kalian paksa (tekan). Kalian telah memperlakukan mereka dengan perlakuan yang dilarang oleh Allah, perlakuan yang tidak pantas kalian lakukan, dan kalian telah membebani mereka di luar batas kemampuan mereka". Akan tetapi, dia tidak membunuh mereka. Dia cukup memukul masing-masing dari tokoh itu lima ratus kali pukulan tongkatnya dan setelah itu dia membebaskan mereka. Mereka berusaha membujuknya dengan uang agar hamba-hamba mereka yang menjadi pengikut Ali bin Muhammad meninggalkannya: "Silahkan ambil dari kami harta, dan bebaskanlah mereka untuk kepentingan kami ... Sebenarnya para hamba itu adalah pelarian. Mereka melarikan diri dari kamu sehingga tidak menjadi persoalan, baik bagi kamu maupun kami". Balasan atas bujukan itu adalah dia memerintah setiap hamba sahaya untuk menjatuhkan hukuman yang ditetapkan untuk tuannya.[7]

Ath-Thabari menyebutkan bahwa Ali bin Muhammad sebelaum datang ke Bashrah mengatakan: "Pada hari-hari itu saya dikaruniai beberapa tanda kepemimpinanku secara nyata bagi manusia. Di antaranya—sebagaimana yang dia sebutkan—bahwa dia berkata: Saya menemukan beberapa surat Al-Qur'an yang tidak saya hafal, tiba-tiba lidahku pada saat itu juga mengucapkan surat-surat itu, di antaranya surat Subhana, al-Kahfi, dan Shad. Ia berkata: Di antaranya, saya mendapatkan diriku berada di atas kasur, kemudian saya berpikir tentang tempat yang akan aku tuju, dan yang akan aku jadikan sebagai posisiku. Tiba-tiba Padang Sahara menolak diriku, dan aku merasa tidak senang dengan watak jelek penduduknya. Akan tetapi, aku dilindungi awan, yang kemudian berkilat dan menggelegar. Suara petir itu kontak dengan pendengaranku, kemudian membisikkan: katanya, pergilah ke Bashrah. Saya kemudian berkata kepada para pengikutku yang setia denganku: Saya diperintahkan melalui suara halilintar itu untuk pergi menuju Bashrah".[8]

[7] *Ibid.,* juz IX, hlm. 412.
[8] *Ibid.,* juz IX, hlm. 411 dan 487.

Ath-Thabari juga menyebutkan, Ali bin Muhammad mengklaim bahwa ia menmgetahui "apa yang terpendam dalam hati para pengikutnya, apa yang dilakukan oleh masing-masing di antara mereka, dan bahwa ia meminta kepada Tuhannya tanda-tanda ia mengetahui hakikat dari perintah-Nya. Kemudian ia melihat sebuah tulisan untuknya. Ia melihatnya di atas dinding. Tidak seorang pun yang mengetahui siapa penulisnya".[9]

Dari informasi di atas jelas bahwa pemberontakan orang Negro, di satu sisi, merupakan pemberontakan para budak terhadap tuannya, dan bahwa pemberontakan tersebut, di pihak lain, merupakan janji adanya kehidupan mulia. Dalam kehidupan itu mereka akan memiliki kepemilikan para tuan mereka. Di sisi ketiga, pemberontakan itu memiliki corak kenabian. Sebab, pemberontakan tersebut "tidak ditujukan untuk kepentingan duniawi, sebagaimana yang dinyatakan, tetapi dilakukan karena marah atas nama Allah dan karena kerusakan agama yang dialami oleh masyarakat".[10] Selain itu, dia menyatu bersama para pengikutnya dalam segala hal sehingga seolah-olah dia menjadi bagian dari mereka: "Inilah aku bersama kalian di setiap pertempuran. Aku bersama kalian, dan hatiku bersama kalian dalam peperangan itu".[11] Ath-Thabari meriwayatkan bahwa Ali bin Muhammad hanya disakiti oleh "para pengikut penguasa" dan mereka yang memeranginya saja, dan bahwa banyak desa yang dia lalui menerimanya dan menawarkan bantuannya.[12]

Gerakan kaum Negro ini berlangsung selama 14 tahun (255–270 H.), yakni hingga pemimpin gerakan ini, Ali bin Muhammad,

---

[9] *Ibid.,* juz IX, hlm. 419.

[10] *Ibid.,* juz IX, hlm. 412. Diriwayatkan bahwa ia mengatakan: "Saya ditawari kenabian, namun saya menolaknya ... sebab kenabian itu berat. Saya khawatir tidak mampu memikulnya". Lihat *Ibid.,* juz IX, hlm. 499.

[11] *Ibid.,* juz IX, hlm. 419.

[12] *Ibid.,* juz IX, hlm. 425–426, 437, dan 420. Lihat juga riwayat ath-Thabari mengenai pemberontakan yang dilakukan oleh bangsa Negro pada tahun 145 H. dalam *ibid.,* juz VII, hlm. 609. dst.

meninggal.[13] Gerakan ini pada dasarnya merupakan pemberontakan kaum miskin terhadap para tuan yang zalim dan sewenang-wenang.

3

Gerakan Qaramith, menurut pendapat yang umum, dimulai pada tahun 264 H.,[14] di desa daerah Kufah. Gerakan ini dikaitkan dengan Hamdan Qarmith.[15] Para anggota gerakan ini menamakan dirinya sebagai "orang-orang yang beriman kepada Allah, yang mendukung agama-Nya, dan yang berbuat baik di bumi".[16]

Istilah "Qaramithiyah" merupakan julukan penghinaan yang diberikan oleh musuh-musuh mereka. Julukan tersebut juga merupakan bentuk ekspresi dari kebencian dan sinisme mereka terhadap kelompok ini. Istilah tersebut diambil dari kata *Qarmathuna* dalam bahasa Nabathean, yang artinya busuk, licik, atau berasal dari "Qaramate" yang artinya petani atau orang desa.[17]

Demikianlah, orang-orang Nabath[18] merupakan tulang punggung gerakan Qaramith. Mereka hidup dalam kemalangan dan kemiskinan yang dalam.[19] Kabilah-kabilah daerah pedalaman Syam dan wilayah selatan Irak bergabung dengan gerakan ini. Kabilah-

---

[13] Sebutan-sebutan yang dialamatkan kepadanya oleh ath-Thabari adalah keji, penipu, fasiq, bejat, dan negro ... Lihat *Ibid.,* juz VII, hlm. 487, 477, 481, 634, dan 641..

[14] Paparan lengkap mengenai berbagai pendapat seputar awal mula kejadiannya bisa dilihat dalam Muhammad Abd al-Fattah Ulyan, *Qarâmithah al-Irâq fî al-Qarnain ats-Tsâlil wa ar-Râbi' al-Hijriyain*, (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-Âmmah li at-Ta'lîf wa an-Nasyr, 1970), hlm. 30–36.

[15] Lihat pula dalam buku yang sama mengenai berbagai pendapat seputar afiliasi ini dan penamaannya pada hlm. 30–31.

[16] Al-Maqrizi (Taqi ad-Dîn Ahmad bin Ali), *Itti'âdh al-Hunafa bi Dzikr al-A'immah al-Fâthimiyyin al-Khulafa*, (Kairo: t.p., 1948), hlm. 130.

[17] Abd al-Fattah Ulyan, *Qarâmithah al-Irâq ...*, hlm. 31. Lihat juga beberapa contoh atribut (sebutan) yang dialamatkan para sejarawan terhadap gerakan Qaramith, dalam buku yang sama, hlm. 28–29.

[18] Sebutan tersebut diarahkan kepada para petani kuno di Irak, yang berbahasa Aramik. Setelah masuk Islam mereka tetap mempertahankan tradisi kunonya.

[19] Syamsuddîn al-Maqdisi (w. 388 H./997 M.), *Ahsan at-Taqâsîm fî Ma'rifah al-Aqâlîm*, (Leiden: t.p., 1906), hlm. 119.

kabilah ini merupakan prototipe kemiskinan sebagaimana yang dikatakan al-Baghdadi.[20] Bergabung pula ke dalam kelompok ini masyarakat awam perkotaan dan para pekerja yang juga termasuk miskin. Bahkan, sebagaimana yang digambarkan oleh Abu al-Fadl ad-Dimasyqi, mereka merupakan kelompok masyarakat merdeka yang paling miskin.[21]

Gerakan Qaramith ini telah belajar dari kesalahan-kesalahan yang dilakukan oleh gerakan pemberontakan sebelumnya. Oleh karena itu, gerakan ini dari sisi organisasi berusaha menciptakan kepemimpinan bawah tanah. Hal ini menjadikan para pemimpinnya dapat aktif bekerja dengan aman, bebas dari tekanan kekuasaan. Gerakan ini menciptakan pola hubungan antara misi (da'wah) dengan mereka yang menerima ajakannya dengan dasar loyalitas mutlak, sesuai dengan tingkatan loyalitasnya. Gerakan ini juga mengumpulkan banyak harta untuk mendanai organisasi dan menyebarkan misinya. Selain itu, gerakan ini juga muncul—sebagaimana yang terdapat dalam rancangan dan perilakunya—dari pandangan keagamaan-filosofis.[22]

Iklim sosial, ekonomi, dan politik pada waktu itu cocok untuk penyebaran misi apa pun yang bercorak radikal. Selain despotisme politik yang lahir semenjak akhir abad kedua hijriyah, ada pula despotisme ekonomi dan sosial yang tampak nyata dengan munculnya kelas feodal yang menguasa kekayaan para petani kecil. Ada dua kelas pada waktu, yaitu kelas kaya yang memiliki segalanya, dan kelas miskin yang papa.

Semenjak lahirnya kekhalifahan Abbasiyah tumbuh perdagangan. Para pedagang mendapat banyak laba. Demikianlah yang terjadi hingga kelas pedagang mulai menguasai tanah yang luas dan

---

[20] Abu Manshur Abd al-Qahir al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, (Kairo: t.p., 1910), hlm. 142.

[21] Abu al-Fadhl ad-Dimasyqi, *Al-Isyarah ila Mahâsin at-Tijârah*, (Kairo: t.p., 1218 H.), hlm. 43.

[22] Abd al-Fatah Ulyan, *Qarâmithah al-Irâq* ..., hlm. 19 dan 66.

menjadikannya sebagai lahan investasi. Hal ini menyebabkan munculnya kepemilikan pertanian yang besar. Sebaliknya, para petani kecil terhimpit beban pajak yang sedemikian rupa sehingga hal ini mendorong mereka mencari sarana guna menghindarkan diri, yaitu sarana yang disebut dengan *iljâ',* yaitu seorang petani mencatatkan tanahnya di departemen perpajakan atas nama fugur berpengaruh, dan dia menyerahkan sebagian dari penghasilannya sebagai imbalan atas perlindungannya. Modus ini umum terjadi semenjak era Umayyah. Akan tetapi, modus ini semakin bertambah di era Abbasiyah. Pada akhirnya, para petani ini merugi sehingga sebagian tanah mereka disita oleh pihak yang menjadi tempat perlindungannya dan mereka berubah menjadi petani penggarap saja.

Demikianlah, kepemilikan yang luas terjadi di mana-mana, sementara kepemilikan yang kecil semakin tergerus. Kenyataan ini mendorong para petani menggerutu, meminta bantuan dan siap untuk menerima misi apa pun yang mereka rasakan sebagai jalan untuk membebaskan mereka. Perbedaan kelas ini merupakan landasan bagi gerakan-gerakan pemberontakan yang tumbuh semenjak pertengahan abad ketiga hijriyah. Gerakan-gerakan ini berambisi mengubah kondisi kelas-kelas terjepit di kalangan petani penggarap, petani, pekerja, dan pengrajin, dan berusaha memberi mereka hak untuk produksi dan sarana-sarananya, sebagaimana yang telah kita lihat pada kasus pemberontakan kaum Negro, dan sebagaimana yang diikuti dengan lebih terorganisir oleh gerakan Qaramith.

Hamdan Qaramith berusaha merealisasikan misi gerakannya setelah gerakannya itu mendapat kemenangan. Ia kemudian mempraktikkan pola tipologis, yaitu persamaan antarpara pengikutnya. Dia meyakinkan bahwa "mereka tidak memerlukan harta sebab seluruh tanah akan menjadi milik mereka semua tanpa terkecuali". Demikianlah, mereka memberikan kepadanya seluruh yang mereka miliki. Dia kemudian membagi-bagikannya di antara

mereka sampai tidak ada di antara para pendukungnya yang miskin.[23] Mereka menjadikan ayat yang berbunyi: "Kami ingin memberi karunia kepada mereka yang tertindas di muka bumi, dan kami ingin jadikan mereka sebagai pemimpin, dan menjadikan mereka sebagai pewaris",[24] sebagai motto yang mereka jadikan simbol bahwa mereka mencita-citakan untuk bisa menguasai harta kekayaan orang-orang kaya, dan mereka berusaha untuk mewujudkan cita-cita itu. Mereka mengangkat tinggi-tinggi motto ini di antara panji-panji mereka dalam pemberontakan mereka yang terakhir tahun 316 H.[25]

Muhammad Abd al-Fattah Ulyan berbicara tentang sistem sosial yang dibangun kelompok Qaramith. Dia mendeskripsikannya sebagai "yang unik ... mereka hidup di dalam naungan sistem ini saling bahu-membahu dan hidup harmonis. Masing-masing di antara mereka memberikan apa yang mereka miliki untuk kelompok sehingga terkumpullah harta kekayaan di satu tempat. Semua orang memiliki hak yang sama atas harta itu. Ketulusan setiap individu dalam bekerja dan pengabdian yang diberikan untuk kelompok menjadi tolok ukur posisinya di antara masing-masing individu kelompok. Perbedaan-perbedaan dalam masyarakat ini pun lenyap. Kelompok Qaramith memberikan infaq kepada semua individu tanpa membeda-bedakan".[26]

Abd al-Aziz ad-Dauri mengatakan bahwa kelompok Qaramith "memulai dengan menetapkan pungutan yang bertingkat-tingkat, dan pada akhirnya menghapuskan kepemilikan individual. Mereka juga menciptakan sosialisme mutlak berkaitan dengan harta sebab yang diharapkan dari setiap individu, bahkan kepada perempuan dan anak sekalipun, adalah kerja dan dipungut semua hasil produksinya untuk diberikan kepada masing-masing sesuai dengan kebutuhannya". Di

---

[23] An-Nuwairi (Ahmad bin Abd al-Wahhab), *Nihâyah al-Arib fî Funûn al-Adab*, dikutip dari Abd al-Fatah Ulyan, *Qarâmithah al-Irâq* ..., hlm. 27.

[24] QS. al-Qashash [28]: 5.

[25] Abd al-Fattah Ulyan, *Qarâmithah al-Irâq* ..., hlm. 27.

[26] *Ibid.,* hlm. 200.

Bahrain tempat mereka mendirikan kekuasaan, "mereka menghapuskan feodalisme dan mengkaji ulang pembagian tanah yang sudah berjalan. Mereka menghapuskan penguasaan atas tanah, dan memberikan tanah yang agak tandus kepada para petani dengan tujuan agar mereka terdorong untuk mendayagunakan tanah tersebut. Mereka juga mendorong para pengrajin dan memberi bantuan finansial kepada mereka. Mereka menguasai perdagangan luar negeri dan berusaha untuk menjalankan garis otonomi. Selain itu, mereka juga membuat uang sendiri dari tembaga dengan tujuan agar kekayaan mereka tidak dapat keluar. Sementara itu, kekuasaan eksekutif berada di tangan majelis para tokoh. Majelis ini bercorak musyawarah dalam menentukan kebijakan".[27]

Arti penting gerakan Qaramith terlihat jelas dalam memberikan dimensi materi-ekonomi terhadap agama, dalam menyatukan antara teori dan praktik. Terlihat jelas pula dalam melihat kelas-kelas miskin sebagai tulang punggung masyarakat dan dukungan utama bagi tindakan politik dan keagamaan, dan terlihat juga dalam pandangannya yang bercorak kebangsaan. Demikianlah, gerakan ini telah menciptakan prorotipe masyarakat yang didasarkan pada keadilan dan persamaan dalam sistem sosialis yang disebut dengan sistem kerukunan (*nizhâm al-ilfah*), atau sistem kepemilikan kolektif (*nizhâm al-milkiyyah al-jama'iyyah*.[28] Massignon berpendapat, dan pendapatnya ini diikuti oleh Bernard Lewis, bahwa pertumbuhan sistem koperasi perdagangan dalam masyarakat Islam berawal dari gerakan Qaramith.[29] Jika kita mengetahui bahwa misi Qaramith tersebar di dunia Islam, mulai dari Persi sampai Maghrib, bahwa misi ini telah menciptakan eksistensi-eksistensi politik di Bahrain, Yaman, Mesir, dan Maghrib, kita dapat menangkap sejauh mana arti

---

[27] Abdul Aziz ad-Dauri, *Muqaddimah fî at-Târîkh al-Iqtishâdi al-Arabi*, (Beirut: Dar ath-Thali'ah, 1969), hlm. 74–75.

[28] *Ibid.,* hlm. 203. Sistem ini dibuat pada 276 H, dan berlangsung hingga tahun 289 H.

[29] "An-Niqâbât al-Islâmiyyah", terj. Abd al-Aziz ad-Dawri, dalam *Majalah Ar-Risâlah* (1940), edisi 355–357. Lihat juga Abd al-Fattah Ulyan, *Qarâmithah al-Irâq* ..., hlm. 204–205 dan Abdul Aziz ad-Dauri, *Muqaddimah fî at-Târîkh ...,* hlm. 73–75.

penting dan mengakarnya gerakan Qaramith dalam kehidupan dan pemikiran, dan sejauh mana transformasi yang ditimbulkannya dalam pembentukan masyarakat, terutama dari sisi budaya dan ekonomi.

4

Kaitan teoretik dalam gerakan pemberontakan kaum Negro-Qaramith dengan praksis bukan merupakan karakter yang membedakan dan menjadikannya unik. Kaitan seperti itu dapat kita temukan dalam berbagai gerakan, bahkan dapat kita temukan dalam gerakan pada kelas-kelas penguasa. Karakteristik uniknya adalah bahwa gerakan tersebut merupakan gerakan yang merefleksikan kelas terbatas dan mempertahankan kepentingannya, dan untuk itu gerakan ini membuat program ekonomi-politik. Agama sendiri, terutama dalam gerakan Qaramith, telah menjadi salah satu bentuk kesadaran sosial yang terkait dengan sejarah pertumbuhannya, situasi perkembangannya, dan kondisi-kondisi kehidupan manusia yang berafliasi dengan gerakan ini. Gerakan ini telah memberi konsep materi kepada agama dan ajaran-ajarannya. Ketika negara berbicara tentang kebenaran sebagai "anak perempuan" dari Yang Mutlak dan Mapan, gerakan Qaramith melalui perilaku dan praksisnya berbicara bahwa kebenaran merupakan "anak perempuan" dari perubahan yang relatif. Ide-ide dari gerakan ini merupakan produk sejarah dalam fase tertentu dan juga dalam paguyuban kelas tertentu. Gerakan ini mencerminkan harapan-harapan dan tujuan dari kelas miskin. Dengan demikian, gerakan ini merupakan gerakan kritis-revolusioner yang bertujuan melakukan transformasi masyarakat. Gerakan ini tidak sekadar teoretik sosiologis, tetapi juga bersifat teoretik-revolusioner.

Dari sini, gerakan Qaramith, dan gerakan pemberontakan secara umum, mengalihkan pertarungan antara yang mapan dan yang berubah, yang lama dan yang baru, ke tingkatan lain. Para teoretikus lama (di luar kelompok pemberontak) menghasilkan pernyataan bahwa kesadaran (agama)-lah yang menentukan kehidupan, sementara teoretikus baru menghasilkan kesimpulan sebaliknya, yakni

bahwa kehidupanlah yang menentukan kesadaran. Yang pertama melihat sejarah sebagai sejarah kesadaran, dalam arti sejarah agama dan bahasa, sementara yang kedua memandang sejarah sebagai sejarah kehidupan riil, dan sejarah pertarungan yang dinamis antarberbagai kelas sosial, dan ia bermula dari kehidupan riil yang menentukan kesadaran: kesadaran masa lampau secara keseluruhan dan kesadaran masa kini. Berkat gerakan pemberontakan itu dapatlah dikatakan bahwa kesadaran sejarah Arab didasarkan atas pandangannya terhadap sejarah sebagai pertumbuhan bertahap dari situasi yang rendah ke situasi yang lebih baik, bukan sebaliknya, sebagaimana yang digambarkan oleh para teoretikus lama. Atas dasar ini, masa kini lebih utama daripada masa lalu. Tentunya masa depan akan jauh lebih maju lagi.

Dalam gerakan Qaramith ini, muncul beberapa konsep baru. Negara merupakan kekuasaan yang mutlak. Ia tidak memandang individu sebagai manusia dalam pengertian yang mendalam dari kata manusia itu sendiri, tetapi negara menganggapnya sebagai makhluk yang dibebani atau hamba, atau eksistensi sebagai sesuatu yang dihukum atau diberi hadiah menurut perilakunya terhadap negara. Oleh karena itu, individu tidak merasa bahwa dia merupakan anggota dalam negara atau sebagai warga negara. Ada keterputusan antara yang khusus dengan yang umum, antara individu dan negara. Sementara itu, Qaramith merupakan cikal bakal bagi sebuah masyarakat yang berbeda, dan konsep-konsep yang berlainan. Individu dalam gerakan Qaramith sama-sama memiliki kolektivitas materi yang berwujud negara. Demikianlah, negara merupakan sesuatu dari berbagai sesuatu yang umum. Dalam hal ini, Qaramith merupakan upaya awal, dalam masyarakat Arab, dalam menyatukan antara akal dengan apa yang ada, sebagai konsekuensi dari kesatuan antara teori dan praktik, atau upaya pertama dalam membangun sosialisme sebagai alternatif dari teokrasi.

Dalam paham sosialisme yang pondasinya diletakkan oleh gerakan Qaramith ini, muncul konsep menghapuskan kapitalisme

sebagai kapitalisme individual dan mentransformasikannya menjadi kapitalisme kolektif.

Qaramith, pada tataran humanisme, merupakan bentuk kembalinya manusia ke substansinya sebagai manusia sosial, sebagai ganti dari manusia sektarianisme atau rasisme. Dengan demikian, gerakan ini merupakan upaya awal dalam sejarah Arab, pada tataran sistem politik, untuk memecahkan konflik antara bangsa Arab dengan alam di satu sisi, dan antara manusia dengan manusia lainnya, dalam dunia Islam, di sisi yang lain. Selain itu, gerakan ini tidak berhenti pada abstraksi keagamaan-intelektual, terkait dengan keadilan dan persamaan, tetapi bergerak juga ke praksis riil.

Kesimpulannya, gerakan pemberontakan, tercermin khususnya pada pemberontakan kaum Negro dan Qaramith, merupakan upaya untuk menghapuskan destruksi karena gerakan ini menghapuskan kepemilikan privat. Selain itu, gerakan ini juga melampaui sektarianisme dan rasisme dan bergerak menuju manusia sebagai manusia, manusia sebagai makhluk sosial. Gerakan ini bukan merupakan upaya untuk melampaui destruksi pada tataran kesadaran semata, melainkan juga merupakan upaya untuk melampaui destruksi pada tataran riil.

2
Metode Empiris dan Penolakan terhadap Kenabian

1

Ibn al-Muqaffa'[1] merupakan salah satu di antara mereka yang bersikap rasional terhadap agama. Dia mengkritisi agama secara umum, dan secara khusus terhadap Islam. Ia mengkritisi Al-Qur'an dan kandungannya, seperti akidah, konsepsinya tentang Allah dan rasul. Bab tentang Barzawaihi dalam buku *Kalilah wa Dimnah*[2]

---

[1] Dia adalah Rawzabah bin Dâzawaih. Menurut pendapat yang diunggulkan dia meninggal karena dibunuh pada 142 H. Lihat Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd fî al-Islâm*, (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1945), hlm. 46 ... dst.

[2] Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd fî al-Islâm*, hlm. 46–47. Lihat catatan kaki pada dua halaman tersebut. Lihat hlm. 51–52. Di antara teks-teks yang dijadikan sandaran terkait dengan sikap Ibn al-Muqaffa' terhadap agama secara umum adalah Bab Barzawaih dalam buku *Kalilah wa Dimnah*. Dalam buku tersebut disebutkan: "Saya mendapatkan agama dan tradisi itu banyak. Ada kelompok-kelompok yang mewarisinya dari nenek-moyang mereka; ada yang khawatir dan mencurigainya, dan ada yang menggunakan agama untuk mendapatkan dunia, kehidupan dan kedudukan dunia. Masing-masing di antara mereka mengklaim sebagai benar dan di jalan yang lurus, dan bahwa yang berbeda dengan mereka dianggap sebagai sesat dan salah. Perbedaan pendapat di antara mereka mengenai masalah penciptaan, awal dan akhir dunia, dan masalah-masalah lainnya sangat kuat. Masing-masing saling meremehkan, dan masing-masing memiliki musuh yang mencelanya. Kemudian, saya memutuskan untuk menemui tokoh-tokoh dari masing-masing agama, atau menelaah pendapat yang mereka uraikan dan paparkan. Ini saya lakukan dengan harapan saya mengetahui mana yang benar dan yang salah. Saya akan memilih yang benar dan saya pegang dengan penuh kepercayaan dan keyakinan, dan tidak akan membenarkan apa yang tidak saya ketahui, tidak mengikuti apa yang tidak rasional bagi saya. Saya pun melakukan itu. Saya bertanya dan menelaah. Akan tetapi, yang saya temukan dari mereka justru pandangan yang memuji agamanya sendiri dan mencela agama yang berbeda. Dengan

menjelaskan bahwa agama itu banyak. Para pengikut dari masing-masing agama mengklaim bahwa mereka berada dalam kebenaran, sementara semua orang yang berbeda dari mereka berada dalam kesalahan dan kesesatan. Agama menyebar mungkin melalui turun-temurun (pewarisan), pemaksaan, atau pemanfaatan agama sebagai sarana untuk hidup dan mendapatkan kedudukan di dunia. Semua ini terlihat nyata sehingga hal ini menjadi sedemikian nyata dan meyakinkan. Oleh karena itu, ia tidak membenarkan apa yang tidak dikenalnya. Ia tidak mengikuti apa yang tidak masuk akal. Pengalaman menegaskan kepadanya bahwa para pengikut seluruh agama berbicara atas nama nafsu, bukan keadilan, dan inilah yang tidak diterima akal.

Ibn al-Muqaffa' menolak agama berangkat dari kriteria rasional dan berdasarkan sikap mendahulukan kejujuran, keadilan, dan kebenaran yang tidak dia temukan dalam agama dan karena itu dia menolaknya.

Bisa jadi memang bab tentang Barzawaihi tidak mengekspresikan pendapat Ibn al-Muqaffa' sendiri. Dia hanya menukil saja. Orang yang menukil kekafiran tidak memikul tanggung jawab atas orang yang menyatakan kekafiran itu. Hanya saja, sikap kritisnya terhadap agama secara umum, dan Islam khususnya, sangat jelas terlihat pada bagian-bagian yang diketengahkan oleh Imam az-Zaidi al-Qasim bin Ibrahim ketika ia mememberikan sanggahan kepadanya.[3]

Selain itu, buku-buku Ibn al-Muqaffa' tidak memuat sama sekali elemen keberagamaan Islam dan ketakwaan sebab yang ia tekankan dalam buku-buku itu adalah "tuntutan-tuntutan moral

---

demikian, jelas bagi saya bahwa mereka berargumentasi menurut kepentingannya. Mereka berbicara dengan kepentingan mereka, bukan dengan sikap yang fair. Tak satu pun di antara mereka yang kutemukan memiliki sifat adil dan jujur sebagaimana yang dikenali dan diakui oleh akal sehat." Lihat *Ibid.,* hlm. 85. Lihat juga terbitan Louis Cheikho, *Kalilah wa Dimnah*, hlm. 33–34.

[3] Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd fî al-Islâm*, hlm. 43. Lihat catatan kaki pada halaman yang sama.

dan kemanusiaan".[4] Karya sastranya "memiliki kecenderungan humanisme umum". Dalam hal ini, ia "berbeda sama sekali dari bentuk-bentuk sastra Islam belakangan".[5]

2

Sikap rasional ini mencapai puncaknya pada Ibn ar-Rawandi,[6] Jabir bin Hayyan, dan Muhammad bin Zakariyya ar-Razi.

Mengenai Ibn ar-Rawandi, beberapa pendapatnya masih dapat kita lihat dalam buku-buku yang memberikan sanggahan terhadapnya, seperti buku *al-Intishâr* karya al-Khayyat penganut Mu'tazilah, dan buku *al-Majâlis al-Mu'ayyadiyya*h karya al-Muayyad fi ad-Din Hibbatullah bin Abi Imran asy-Syairazi al-Isma'ili (w. 470 H.).[7]

Ibn ar-Rawandi mengawali (kitabnya-*ed.*) dengan mengatakan: "Akal merupakan nikmat Allah yang paling agung ... Melalui akal inilah Tuhan dan nikmat-nikmat-Nya dapat dikenali. Karena akal, perintah, larangan, anjuran dan ancaman dapat dibenarkan. Oleh karena itu, jika rasul datang menegaskan kebaikan, kejelekan, keharusan, dan larangan dalam agama maka tidak ada kewajiban bagi kita untuk memerhatikan argumennya dan tidak ada kewajiban untuk memenuhi ajakannya sebab kita cukup memakai akal untuk itu. Membiarkan kita memerhatikan masalah ini merupakan kesalahan. Dan, jika rasul membawa sesuatu yang bertentangan dengan apa yang ada pada akal dalam kaitannya dengan kebaikan, kejelakan, dan hal-hal yang dibolehkan dan dilarang maka kita tidak mempunyai kewajiban untuk mengakui kenabiannya".[8]

---

[4] *Ibid.,* hlm. 52.

[5] *Ibid.*

[6] Dia adalah Abu al-Husain Ahmad bin Yahya bin Ishâq ar-Râwandi. Hidup di abad III H. Tentang kelahiran dan tahun meninggalnya diperselisihkan. Lihat Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd fî al-Islâm: Ibn al-Râwandi,* (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1945), hlm. 75 dst. Secara khusus, lihat hlm. 176–177.

[7] *Ibid.,* hlm. 76–77.

[8] Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd* ..., hlm. 80.

Dari kutipan di atas jelas sekali bahwa akal dalam pandangan Ibn ar-Rawandi merupakan dasar pengetahuan dan landasan bekerja. Fungsi kenabian adakalanya meneguhkan apa yang ditegaskan oleh akal. Dalam kondisi seperti ini, kenabian berarti mengikuti akal, dan dengan demikian ia tidak dapat dijadikan argumen. Adakalanya fungsi kenabian justru bertentangan dengan apa yang ditegaskan oleh akal. Dalam kondisi seperti ini, kenabian harus ditolak. Kenabian dalam dua konteks ini tidak memiliki makna apaapa. Akal merupakan dasar, sementara *naql* (wahyu) mengikuti akal.

Bersandar pada orisinalitas akal yang ia tekankan ini, Ibn ar-Rawandi mengkritisi Islam. Ia berpendapat bahwa Syari'at Islam bertentangan dengan akal. Ia mengatakan, umpamanya: "Rasul datang membawa sesuatu yang ditolak akal, seperti shalat, mandi besar, melempar batu (jumroh),[9] thawaf di sekitar bangunan yang tidak dapat mendengar dan melihat, berlari-lari di antara dua batu[10] yang tidak memberikan manfaat dan bahaya: semua ini merupakan sesuatu yang tidak dibutuhkan akal. Perbedaan antara Shafa dan Marwa[11] sama dengan perbedaan antara gunung Abi Qubais dan Hira.[12] Thawaf sebenarnya sama saja dengan gerak mengelilingi bangunan-bangunan lainnya".[13]

Jika benar bahwa "Rasul datang dan mengakui ketinggian dan kebesaran akal, lantas mengapa ia datang membawa sesuatu yang ditolak akal, jika ia memang benar?"[14]

Dari sini, Ibn ar-Rawandi lantas beralih mengkritisi mukjizat. Ia berpendapat bahwa ada banyak sekali "hal-hal yang menyalahi

---

[9] Maksudnya dalam hajji.

[10] Maksudnya pojok Ka'bah dan *maqam* Ibrahim (thawaf).

[11] Dua gunung kecil di Makah. Antara kedua gunung ini jemaah haji berjalan.

[12] Dua gunung di Makah. Kedua gunung ini memiliki posisi yang menonjol dalam biografi nabi.

[13] Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd* ..., hlm. 101–102.

[14] *Ibid.,* hlm. 102.

aturan (mukjizat). Di antaranya, ada yang memang tidak dapat diketahui dan terlalu pelik". Berita-berita tentang mukjizat yang berasal dari sejumlah kecil orang itu bisa saja terjadi kesepakata untuk berbohong".[15] Ia kemudian mengetengahkan mukjizat-mukjizat yang dikaitkan dengan nabi, seperti cerita tentang tempat wudhu', tentang kambing Ummi Ma'bad, tentang Suraqah, tentang serigala yang berbicara, dan cerita tentang kambing yang beracun.[16] Ia juga menilai sinis mukjizat tentang malaikat yang diturunkan Allah pada Perang Badar demi kemenangan nabi. Ia mengatakan bahwa malaikat-malaikat itu "tidak berdaya, tidak memiliki kekuatan, sekalipun besar jumlahnya dan bersatu dengan kaum muslimin. Mereka tidak mampu membunuh lebih dari 70 orang". Kemudian ia mempertanyakan: "Di manakah malaikat-malaikat itu pada saat Perang Uhud ketika nabi bersembunyi di balik mereka yang tewas karena kaget? Mengapa mereka tidak membantunya dalam kondisi seperti itu?"[17]

Di sini, Ibn ar-Rawandi tidak hanya mengkritisi mukjizat, tetapi ia juga mengkritisi mereka yang mempercayai adanya mukjizat. Jika mukjizat di sini berarti pertolongan dari Allah yang muncul ketika dibutuhkan maka berarti di saat-saat yang lebih genting maka tentu lebih diperlukan kemunculan mukjizat daripada di saat-saat yang kurang genting.

Ibn ar-Rawandi juga berusaha mengkritisi cara nabi dalam berpikir dan bekerja. Hal ini dia lakukan dalam rangka menghapuskan klaim kenabiannya. Dia merasakan aneh, bagaimana mungkin nabi "menghadapi dua agama besar[18] yang sepakat tentang kebenaran bahwa al-Masih terbunuh dan disalib, namun ia mendustakannya". Dengan demikian, ia mengaitkan adanya "kebohongan dan kepalsuan" kepada sejumlah besar orang, namun mengapa ia dapat

[15] *Ibid.,* hlm. 102–103.

[16] Lihat catatan kaki pada hlm. 105.

[17] *Ibid.,* hlm. 106–107.

[18] Yahudi dan Nashrani.

menolak berita tentang hal itu, sementara ia memperkenankan adanya berita yang diriwayatkan darinya oleh sejumlah kecil orang ... dengan alasan situasi yang ia buat dan hukum yang ia tetapkan berkaitan dengan *al-mubahatan wa al-mukabarah* (konsensus)?"[19]

Ibn ar-Rawandi sampai pada kesimpulan bahwa akal bertentangan dengan kenabian. Dari satu sisi, makhluk tidak memiliki permulaan, bahasa manusia adalah aksidental, dan manusia berkaitan dengan asal-usulnya, tidak berasal dari para nabi. Melalui akalnya, manusialah yang menciptakan segala sesuatu, tanpa memerlukan para nabi. Ia mengatakan, umpamanya: "Bahasa diwariskan dari kedua orang tua terus ke atas (nenek moyang) dari abad ke abad hingga tiada batas. Dengan demikian, makhluk tidak memiliki permulaan".[20] Ia mengatakan: "Tolong beri tahu kami tentang bagaimana rasul memahami apa yang tidak dipahami oleh manusia! Jika kalian mengatakan hal itu terjadi melalui ilham, artinya pemahaman manusia juga melalui ilham. Jika kalian mengatakan itu terjadi secara natural (*tauqifi*) maka di sini tidak ada tempat bagi nalar".[21] Ia mengatakan tentang astrologi (*nujûm*) "bahwa manusialah yang memberikan tanda-tanda terhadap bintang-bintang itu hingga mereka mengetahui di mana tempat terbit dan tenggelamnya. Dalam hal ini mereka tidak membutuhkan nabi".[22]

Di sisi lain, orang yang menerima kenabian harus pula menerima bahwa nabi mengajarkan kepadanya segala sesuatu, "bahkan sampai mengajarkan suara (yang ditimbulkan oleh) kayu". Dengan nada sinis ia mengatakan: "Konsekuensi dari orang yang menerima teori kenabian adalah bahwa Tuhan mereka memerintahkan rasul

---

[19] Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd* ..., hlm. 105–106. Yang dimaksud dengan istilah *mubâhatah* dan *mukabarah* adalah konsensus. Lihat penjelasan pada catatan kaki hlm. 106. Di sini, ia mengkritik secara keras terhadap ijma' dan konsep *mutawatir*. Lihat *ibid.,* hlm. 112 dan 119–120 dalam buku yang sama.

[20] Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd* ..., hlm. 107.

[21] *Ibid.,* hlm. 108.

[22] *Ibid.*

agar mengajarkan kepada manusia bagaimana suara yang ditimbulkan oleh kayu. Mengapa demikian? Sebab, jika tidak demikian, lantas dari mana diketahui bahwa usus besar kambing apabila kering dan digantungkan pada kayu, akan muncul darinya suara yang enak?"[23]

Untuk melengkapi posisi kritisnya terhadap kenabian, Ibn ar-Rawandi mengkritisi kemukjizatan Al-Qur'an. Ia mengatakan: "Tidak tertutup kemungkinan bahwa satu kabilah Arab lebih bagus bahasanya daripada kabilah-kabilah lainnya, sejumlah orang dari kabilah tersebut lebih bagus bahasanya dari keseluruhan kabilah itu, dan tidak tertutup kemungkinan pula satu di antara sejumlah orang itu ada yang lebih baik bahasanya daripada sejumlah orang ini. Andaikan saja kemampuan berbahasa orang tersebut melebihi kemampuan bangsa Arab, lantas apa pengaruhnya terhadap orang-orang non-Arab yang tidak mengenal bahasa tersebut (Arab), dan apa otoritasnya terhadap mereka?"[24]

Masih banyak cerita-cerita lain yang menunjukkan bahwa Ibn ar-Rawandi berpendapat bahwa Al-Qur'an tidak jauh lebih indah bahasanya. Sebaliknya, ia berpendapat bahwa dalam karya Aktsam Ibn Shaifi, ada karya yang lebih baik, misalnya, dibandingkan dengan ayat *innâ a'thainâ-ka al-kautsar* (QS. Al-Kautsar [108]: 1).[25]

Ibn ar-Rawandi menolak kemukjizatan Al-Qur'an tidak hanya dari aspek bahasa dan keindahannya semata, tetapi juga menolaknya dari aspek makna. Dia berpendapat bahwa asal-usul bahasa tidak bersifat profetik, dan bahwa para nabi tidak menerima bahasa melalui wahyu Tuhan. Bahasa merupakan produk manusia yang azali, "tiada permulaan baginya". Ini berarti bahwa bahasa merupakan konvensi, bukan natural dan wahyu; dalam arti bahwa bahasa bukan merupakan pengajaran dari Allah. Pendapat ini bertentangan

---

[23] *Ibid.,* hlm. 108.
[24] *Ibid.,* hlm. 103.
[25] *Ibid.,* hlm. 111.

dengan tafsir ayat *wa 'allama âdama al-asmâ'a kullahâ*" (QS. Al-Baqarah [2]: 29). Maksudnya bahwa Allahlah yang memberi bahasa kepada Adam.[26]

Berkaitan dengan aspek makna, Ibn ar-Rawandi berpendapat bahwa Al-Qur'an bertentangan dengan nalar. Oleh karena itu, pesan-pesannya gugur. Untuk itu, ia memberikan contohnya. Ia mengatakan: "Ketika nabi menggambarkan surga, ia berkata: Dalam surga terdapat sungai-sungai dari susu yang rasanya tidak berubah (QS. Muhammad [47]: 15), padahal itu adalah perahan susu yang nyaris hanya diinginkan oleh orang yang lapar; ia menyebut madu, namun ia tidak menuntut yang asli; ia menyebut *zanjabil*, padahal itu bukan minuman yang lezat; ia menyebut sutra tipis, sutra yang dihamparkan, bukan sutra yang dipakai untuk pakaian. Ia juga menyebutkan kain sutra kasar (QS. Ad-Dukhan [44]: 53). Ibn ar-Rawandi mengatakan: Siapa saja yang mengkhayalkan bahwa dia berada di surga, mengenakan pakaian kasar seperti itu, meminum susu hasil perahan dan *zanjabil* maka ia bagaikan pengantin Kurdi dan Nabat (orang desa)".[27]

Pendapat-pendapat Ibn ar-Rawandi (sebenarnya) hanyalah perpanjangan dari sikap kelompok Barahima terhadap kenabian. Sebutan Barahima diarahkan kepada "siapa saja yang menolak kenabian". Asy-Syahrastâni menyimpulkan pendapat mereka sebagai berikut:

1. Yang dibawa oleh rasul tidak terlepas dari dua hal: yang pertama rasional dan yang kedua irasional. Jika yang dibawa oleh rasul itu rasional maka cukup bagi kita untuk menggunakan akal yang sempurna ini guna menangkap dan mencapai yang rasional itu. Jika demikian, lantas apa perlunya kita kepada rasul? Sementara

[26] *Ibid.,* hlm. 123. Tentang masalah naturalistik dan konvensionalistik dalam bahasa, lihat penjelasan terinci pandangan sarjana Arab dalam As-Suyuthi, *Al-Muzhir fi Mahasin fî Ulum al-Lughah,* (Kairo: Mathba'ah as-Sa'adah, 1325 H.), pasal pertama.

[27] Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd* ..., hlm. 133, mengutip dari Ibn al-Jauzwi, *Al-Muntazham fi at-Târîkh*.

itu, jika yang dibawa oleh rasul itu irasional maka itu tidak dapat diterima sebab menerima sesuatu yang irrasional berarti keluar dari jalur kemanusiaan dan memasuki wilayah kebinatangan.

2. Akal menunjukkan bahwa Allah ta'ala adalah bijak. Yang bijak tidak akan disembah oleh makhluk kecuali melalui sesuatu yang ditunjukkan oleh akal mereka. Bukti-bukti rasional menunjukkan bahwa alam memiliki Pencipta yang Mahakuasa dan bijaksana. Dia memberi kepada para hamba-Nya nikmat-nikmat yang harus disyukuri. Kita pun kemudian dapat merenungkan tanda-tanda penciptaan-Nya melalui akal kita dan mensyukurinya berkat kurnia-kurnia-Nya yang dilimpahkan kepada kita. Jika kita mengenal-Nya dan bersyukur kepada-Nya maka kita juga berhak mendapatkan pahala-Nya. Jika kita mengingkari dan menolak-Nya maka kita berhak mendapatkan siksa-Nya. Lantas, untuk apa kita harus mengikuti manusia yang tiada bedanya dengan kita? Kalau dia menyuruh kita untuk mengenal dan bersyukur maka bagi kita akal cukup untuk itu. Jika dia menyuruh kita untuk melakukan sesuatu yang bertentangan dengan hal itu maka sabdanya menjadi bukti yang jelas atas kebohongannya.

3. Akal menunjukkan bahwa alam memiliki pencipta yang bijaksana. Yang bijak tidak akan disembah oleh makhluk dengan sesuatu yang dalam akal mereka dianggap jelek. Para pembawa syari'at telah membawa hal-hal yang dinilai jelek dari sisi akal: menghadap ke bangunan tertentu dalam beribadah, berkeliling di seputarnya, berlari (sa'i) dan melempar baru, *ihrâm, talbiyah*, dan mencium batu yang tuli (*hajar aswad*). Demikian pula perintah menyembelih hewan, larangan terhadap sesuatu yang dapat dianggap sebagai makanan bagi manusia, dan perintah menjalankan sesuatu yang dapat mengurangi badannya. Semua perkara ini bertentangan dengan tuntutan-tuntutan akal.

4. Dosa besar dalam kenabian adalah mengikuti orang yang sama dengan kita dalam hal bentuk, jiwa, dan akalnya. Dia memakan

apa yang kita makan dan minum apa yang kita minum. Sedemikian rupa kita mengikutinya sehingga kita—dalam hubungannya dengan dia—bagaikan benda mati yang diperlakukan seenaknya; diangkat dan direndahkan, atau bagaikan hewan yang memerintah kita di depan dan belakang, atau bagaikan budak yang memerintah dan melarang kita. Padahal, kelebihan apa yang dia miliki atas kita? Kelebihan mana yang mengharuskan kita melayaninya? Apa bukti dari kebenaran klaimnya? Jika kalian terpedaya hanya karena ucapannya maka sebenarnya tidak ada beda antara satu ungkapan dengan yang lainnya. Jika kalian tunduk pada argumen dan mukjizatnya, kita memiliki di antara banyak khasiat dari benda-benda berharga, ada benda-benda yang tidak dapat dihitung, kita memiliki di antara banyak orang yang dapat menceritakan tentang masalah-masalah gaib, dan ada juga orang yang beritanya tidak dapat ditandingi. Rasul-rasul itu berkata kepada mereka: "Kami hanyalah manusia seperti kalian. Akan tetapi, Allah memberi karunia kepada siapa saja yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya".[28]

Jabir bin Hanyyân[29] memiliki dua sisi kepribadian yang sepintas bisa jadi tampak bertentangan: *pertama,* bercorak esoterik-inspiratif, dan *kedua,* bercorak ilmiah-empiris. Dari sisi pertama ia terkait dengan kecenderungan *imâmiyah* dalam peradaban Arab. Dari sisi kedua ia merupakan pendiri paham empiris-ilmiah (*scientivic*) dalam peradaban ini. Ada kesangsian mengenai keberadaannya sehingga pada gilirannya ada kesangsian pula tentang buku-buku yang dikaitkan dengannya (buku yang dia tulis). Sarjana yang

[28] Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd* ..., hlm. 141–142.

[29] Mengenai Jabir bin Hayyan, kehidupan dan karya-karyanya, lihat Jabir bin Hayyan, *Mukhtâr Rasâ'il*, ed. paul Kraus, (Kairo: al-Khanaji, 1935); Ali Sami an-Nasysyar, *Manâhij al-Bahts inda Mufakkîr al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1965), hlm. 357–376; Zaki Najib Mahmud, *Jâbir bin Hayyân*, (Kairo: t.p., 1961). Besar dugaan bahwa Jabir bin Hayyan meninggal setelah tahun 160 H.

menerbitkannya, seorang orientalis, Paul Kraus, cenderung mengatakan bahwa buku-buku itu palsu, yang dibuat oleh para sarjana Syi'ah sekitar tahun 300 H./912 M.[30] Akan tetapi, kalaupun benar, hal ini sama sekali tidak mengubah substansi persoalan, yaitu buku-buku yang dikaitkan dengannya. Buku-buku itu berada di tengah-tengah kita, dan buku-buku itu menegaskan adanya pertumbuhan ilmu kimia Arab di penghujung abad III H.[31]

Di antara masalah-masalah yang dikaji dalam buku-buku tersebut, sebagaimana yang untuk pertama kalinya dipaparkan oleh Paul Kraus, adalah dua masalah utama: *pertama,* perubahan substansi (*transubstantiation*) barang tambang ke substansi barang tambang lainnya, atau perubahan watak ke watak lainnya. Hal itu karena watak "mengalami perubahan. Agar berubah, watak harus kehilangan substansinya".[32]

Adapun masalah yang *kedua* adalah masalah "penciptaan kimiawi" (*at-takwîn ash-shinâ'i*).[*] Yang dimaksud oleh Jabir bin Hayyân dengan penciptaan kimiawi (*at-takwîn ash-shinâ'i*) adalah membentuk atau "menciptakan secara kimiawi berbagai macam makhluk yang dapat dihubungkan dengan tiga macam dunia alami, khususnya dunia hewan. Jika kimia dapat menghasilkan materi-materi baru hanya dengan menyusun benda-benda satu dengan yang lainnya, mengapa kimia tidak berusaha memproduksi tumbuh-tumbuhan dan hewan, bahkan menciptakan manusia buatan? Pengetahuan semacam ini dimungkinkan sebab makhluk hidup, dan manusia termasuk di dalamnya, merupakan hasil dari melimpahnya

---

[30] Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd* ..., hlm. 192; Ali Sami' an-Nasysyar, *Manâhij al-Bahts* ..., hlm. 359.

[31] Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd fî al-Islâm*, hlm. 192; Ali Sami' an-Nasysyar, *Manâhij al-Bahts* ..., hlm. 360.

[32] Ali Sami' an-Nasysyar, *Manâhij al-Bahts* ..., hlm. 360

[*] Secara harfiyah kata tersebut berarti "penciptaan buatan"; artinya penciptaan yang tidak didasarkan pada penciptaan Tuhan, tetapi penciptaan yang dilakukan oleh manusia melalui proses kimia. Barangkali dalam bahasa sekarang ungkapan tersebut disebut dengan rekayasa. (*pent.*)

potensi-potensi alam. Dan alam, di dalam menghasilkan apa yang ada (*kâ'inât*), hanya tunduk pada hukum-hukum kuantitatif-matematis yang rahasianya dapat disingkapkan oleh *ilm al-mîzân*" (teori keseimbangan), yakni ilmu tentang hukum-hukum alam kuantitatif yang mendasari jalannya alam dan kerusakan di alam. Dengan demikian, tugas manusia, setelah ia mengenali rahasia ini, hanyalah mengikuti apa yang diperlihatkan oleh alam. Ini sama sekali tidak berarti mengangkangi alam, tetapi alam yang justru membantu untuk itu. Sebab, dalam bahasa Jâbir sendiri, "jika alam dalam proses pembentukannya menemukan satu jalan (di luar jalannya sendiri) maka ia tidak memerlukan lagi jalan kedua".[33]

Dalam mengkaji dua masalah ini, Jâbir bin Hayyân mengikuti metode rasional-empiris. Metode ini menjadikan ilmu kimia di tangan Jâbir berbeda dari ilmu kimia di tangan orang-orang Yunani. "Kimia Jabir lebih ditandai dengan kecenderungan terhadap aspek empiris, menghindari supra-natural, dan memiliki kecenderungan ilmiah-rasional, sementara kimia kuno sering kali mempergunakan pandangan-pandangan mentalistik dan pemikiran supra-natural di dalam memberikan interpretasi."[34]

Demikianlah, Jâbir menciptakan teori "keseimbangan", sebuah teori tentang "hukum-hukum kuantitatif-matematis yang mengatur segala sesuatu di alam. Pada gilirannya, teori ini mengembalikan segala fenomena alam dan segala yang ada di dalamnya pada hukum-hukum kuantitatif dan matematis."[35] Ini berarti Jâbir menyadari bahwa di dalam melakukan upaya penafsiran terhadap gejala apa pun yang ada hubungan-hubungan kuantitatif dapat menggantikan esensi yang bersifat kuantitatif. Meskipun hanya berupa perasaan dan ramalan yang sedemikian kuat terhadap kecenderungan ini,

[33] Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd* ..., hlm. 149. Patut diingat bahwa ide tentang rekayasa pembuatan manusia menjadi perhatian besar para ilmuwan di masa modern ini.

[34] Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd* ..., hlm. 193.

[35] *Ibid.,* hlm. 195.

hal tersebut sudah cukup untuk menempatkan Jâbir dalam garda depan sejarah keilmuan."[36]

Kita dapat mengenali seluruh alam ketika kita mengenali kadarnya. "Oleh karena itu, siapa saja yang mengenali kadarnya, ia akan dapat mengenali semua yang ada di dalamnya dan juga bagaimana strukturnya".[37] Demikianlah, kuantitas dapat dikenali melalui eksperimen, atau yang disebut oleh Jâbir dengan *durbah* (*skill*). *Durbah* dapat menghasilkan demikian. Siapa saja yang memiliki *durbah* (*skill*) maka ia akan menjadi ilmuwan yang sebenarnya. Sebaliknya, siapa saja yang tidak memiliki *durbah*, ia bukanlah ilmuwan. Semua keterampilan cukup diatasi dengan apa yang disebut dengan *durbah* ini. Pengrajin yang memiliki *skill,* dia adalah orang yang cerdik, dan siapa yang tidak memiliki *skill* maka dia tidak memiliki apa yang harus dikerjakan.

Ali Sâmi an-Nasyâr menjelaskan metode empiris Jâbir bin Hayyan. Ia mengatakan bahwa metode tersebut bersifat inferensial yang menganalogkan sesuatu yang tidak ada dengan yang ada. Dengan demikian, hubungan "sesuatu dengan yang lainnya berangkat dari sesuatu yang ada dengan yang tidak ada. Dan, hubungan ini ada tiga tataran: kemiripan (ikonik), sesuai dengan kebiasaan (simbolik), dan jejak atau bekas (indeksikal).

Petunjuk kemiripan disebut oleh Jâbir dengan nama "tipe" atau "model" sebab petunjuk ini didasarkan pada sebuah tipe parsial untuk menunjukkan tipe parsial lainnya, atau didasarkan pada tipe-tipe parsial untuk memperoleh kesimpulan universal. Tipe ini sama dengan istilah "sampel" dalam penelitian induktif modern".[38]

Hanya saja, Jâbir "memandang bahwa petunjuk itu tidak bersifat niscaya dan mapan dalam semua kondisi". Ia mengatakan: "Hal

---

[36] Jabir bin Hayyan, *Mukhtâr ar-Rasâ'il*, hlm. 464.

[37] *Ibid.* Lihat pula Zaki Najib Mahmud, *Jâbir bin Hayyân*, hlm. 57; dan Ali Sami' an-Nasysyar, *Manâhij al-Bahts ...*, hlm. 360.

[38] Ali Sami' an-Nasysyar, *Manâhij al-Bahts ...*, hlm. 361.

itu karena sesuatu yang menjadi model tidak meniscayakan adanya sesuatu yang lain yang sejenis; nilainya pada substansi dan benda alam merupakan nilai bagi sesuatu jenis lainnya itu".[39] Ini mengandung petunjuk bahwa ada aspek-aspek kemungkinan dan dugaan (*ihtimâliyyah wa zhanniyyah*) dalam eksperimentasi ilmiah. Oleh karena itu, ilmuwan yang memegang model atau tipe tidak selayaknya mengklaim secara pasti akan eksperimen atau penalarannya".[40] Dengan demikian, dalam menetapkan analogi sesuatu yang ada terhadap yang tidak ada, ia "menerima makna yang diperoleh dari hubungan kemiripan ini (*mujânasah*). Hanya saja, Jabir tidak setuju kalau dikatakan metode ini bersifat meyakinkan, kecuali apabila didasarkan pada kuantitas".[41]

Jâbir bin Hayyân juga berpendapat bahwa makna yang dihasilkan dari simbolisme (*majra al-âdah*) bersifat kemungkinan, bukan kepastian. Dia mengatakan bahwa: "Kaitan yang berasal dari kebiasaan sama sekali tidak mengandung pengetahuan yang meyakinkan, niscaya, dan demonstratif, tetapi merupakan pengetahuan yang bersifat persuasif, yang mencapai batas lebih layak, lebih pantas, dan lebih utama, hanya sampai di situ saja".[42] Zaki Najîb Mahmud, dalam mengomentari pendapat Jabir, mengatakan: "pendapat tersebut mengandung dua poin yang menegaskan bahwa Jabir adalah seorang metodologis-ilmiah (saintifik)". Poin pertama adalah "indikasi yang ia nyatakan bahwa jiwa manusia cenderung mengharapkan adanya pengulangan peristiwa yang terjadi. Seolah-olah penalaran secara induktif didasarkan pada naluri yang ada pada manusia". Poin kedua adalah bahwa "tingkat kemungkinan dari harapan tersebut akan semakin bertambah manakala peristiwa-peristiwa itu semakin berulang-ulang".

---

[39] *Ibid.,* hlm. 362. Lihat pula Jabir Ibn Hayyan, *Mukhtâr Rasâ'il:* "Kitâb at-Tashrîf", hlm. 415, dan "Kitâb al-Qadîm", hlm. 543.

[40] Ali Sami' an-Nasysyar, *Manâhij al-Bahts ...,* hlm. 363.

[41] *Ibid.,* hlm. 364.

[42] Jabir bin Hayyan, *Mukhtâr Rasâ'il:* "Kitâb at-Tashrîf", hlm. 418.

Zaki Najib Mahmud menambahkan bahwa prinsip yang pertama bisa kita temukan pada John Steward Mill, sementara prinsip kedua merupakan teori modern.[43] Oleh karena itu, jika pengetahuan didasarkan pada metode induksi maka itu berarti bahwa kesimpulan dalam pengetahuan bersifat kemungkinan. Hal itu karena analogi sesuatu yang konkret terhadap yang tidak konkret tidaklah bersifat meyakinkan, kecuali apabila kita dapat menangkap semua yang ada dan pengetahuan kita terhadapnya bersifat komprehensif terhadapnya. Akan tetapi kenyataannya, pengetahuan kita tidak mampu menangkap semua itu. Adalah mungkin bahwa ada hal-hal yang statusnya terhadap sesuatu berbeda dari apa yang kita lihat dan ketahui. Ketidakmampuan untuk menangkap semua hal yang ada merupakan sesuatu yang melekat pada diri kita masing-masing. Tidak seorang pun yang berhak mengklaim kebenaran atas sesuatu yang tidak konkret kecuali sama dengan yang konkret, atau sesuatu yang ada di masa lalu dan masa yang akan datang sama dengan yang ada sekarang. Sebab, ia berpengetahuan secara parsial, tingkat kecermatan dan sensitifitasnya terbatas. Kita tidak mengetahui permulaan pengetahuan dan kita juga tidak mengetahui awal penciptaan ...”[44]

Demikianlah, “kebiasaan memunculkan tingkat kemungkinan yang tinggi, bukan penguatan”. Oleh karena itu, penyimpangan terhadap kebiasaan adalah mungkin. Banyak bukti yang menguatkan kemungkinan terjadinya penyimpangan dari kebiasaan.[45]

Berargumen dengan *atsar*, dalam arti “bukti nyata, pengakuan orang lain, mendengar, atau suatu riwayat”, juga bersifat anggapan.[46] Posisi Jabir terhadap argumen atas dasar *atsar* ini sangat jelas manakala kita mengetahui idenya tentang keyakinan. Dia ber-

[43] Jâbir bin Hayyân, *Mukhtâr Rasâ'il*, hlm. 7.

[44] Jabir bin Hayyan, *Mukhtâr Rasâ'il:* "Kitâb at-Tashrîf", hlm. 42 dan 424. Lihat juga Ali Sami' an-Nasysyar, *Manâhij al-Bahts* ..., hlm. 369.

[45] *Ibid.,* hlm. 368.

[46] Ali Sami' an-Nasysyar, *Manâhij al-Bahts* ..., hlm. 370.

pendapat bahwa dalam akal ada "(bukti-bukti) pertama dan kedua". Bukti-bukti pertama tidak dapat disangsikan "ia tidak membutuhkan argumen dan bukti, sementara bukti-bukti kedua diambil dari yang pertama".[47] Bukti-bukti pertama merupakan prinsip yang dapat kita dapatkan melalui intuisi. "Intuisi merupakan kenyataan", maksudnya merupakan bukti dan dalil, dan kenyataan adalah kenabian-keimaman. Oleh karena itu, kenabian dan keimaman merupakan sumber bagi bukti-bukti peretama, atau ia merupakan prinsip. Keduanya merupakan kenyataan dan intuisi.[48]

4

Kritik ar-Razi[49] terhadap kenabian didasarkan pada dua landasan: rasional dan historis. Premis bagi landasan yang pertama (rasional) adalah bahwa akal merupakan sumber pengetahuan. Oleh karena itu, ia harus diikuti, bukan mengikuti. Ar-Razi mengatakan: "Sang Pencipta Yang Mahamulia memberi dan menganugerahkan kepada kita akal hanyalah agar kita mendapatkan dan sampai pada kebahagian dunia dan akhirat sebagai tujuan yang dapat diperoleh dan dicapai oleh substansi semacam kita. Akal merupakan nikmat Allah yang paling agung yang ada pada kita, sesuatu yang paling berguna bagi kita. Dengan akal, kita dapat menangkap apa yang berguna bagi kita, apa yang menjadikan hidup kita baik dan enak, dan kita dapat sampai ke tujuan kita. Dengan akal, kita dapat memahami hal-hal yang sangat rumit dan tersembunyi dari kita. Dengan akal, kita dapat mengenal Sang Pencipta *azza wa jalla,* yang

[47] *Ibid.*

[48] *ibid.* Lihat juga Jabir bin Hayyan, *Mukhtar ar-Rasa'il:* "Kitâb al-Khawwâsh", hlm. 332–334. Dalam hal ini, dapat ditambahkan sarjana lainnya, khususnya al-Hasan bin al-Haitsam, yang juga menggunakan metode empiris. Akan tetapi, bukan tujuan kami untuk berbicara panjang lebar. Oleh karena itu, cukup bagi kami menampilkan satu tokoh yang menonjol menurut penilaian kami.

[49] Dia adalah Abu Bakr Muhammad bin Zakariya ar-Râzi. Dia lahir pada 251 H./865 M. dan meninggal pada 311 H./923 M. Lihat *Rasâ'il Falsafiyyah li Abi Bakr Muhammad bin Zakariya ar-Râzi*, ed. Paul Krauss, (Kairo: 1939), dan Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd* ..., hlm. 198 dan seterusnya.

merupakan sesuatu yang paling agung untuk kita gapai dan yang paling bermanfaat untuk kita dapatkan. Jika nilai, kedudukan, dan urgensi akal begitu agung maka sudah selayaknya bagi kita untuk tidak menjatuhkan dari posisinya dan menurunkan dari tingkatannya; tidak menjadikannya sebagai yang dikuasai sementara ia sebenarnya adalah penguasa, tidak pula menjadikannya sebagai yang dikendalikan sementara ia sebenarnya adalah pengendali, tidak pula menjadikannya sebagai pengikut padahal ia sebenarnya adalah yang diikuti. Justru kita harus menjadikannya sebagai rujukan bagi segala sesuatu, memberikan pertimbangan mengenai segala sesuatu melalui akal, dan menjadikannya sebagai tumpuan. Kita menjalankan segala sesuatu karena ia menyetujuinya, dan menghentikannya karena ia menghentikannya".[50]

Manusia, menurut teks di atas, melalui akalnya tidak hanya mengenal kehidupan dan moralitas semata, tetapi juga mengenal Allah. Ini berarti bahwa kenabian sama sekali tidak memberi nilai sama sekali terhadap apa yang dikenal manusia melalui akalnya.

Setelah menolak kenabian sebagai prinsip, ar-Razi kemudian beralih mengkritik kenabian sebagai fenomena. Ditujukan kepada lawannya, Abu Hatim ar-Razi, dalam berdebat tentang kenabian, ar-Razi mengatakan: "Atas dasar apa Anda mengharuskan Allah menetapkan kenabian pada satu kelompok manusia tertentu saja sementara yang lainnya tidak, memberikan mereka kelebihan atas manusia yang lainnya, menjadikan mereka sebagai argumen bagi mereka, dan menjadikan manusia membutuhkan kepada kelompok tersebut? Dan, atas dasar apa Anda memperkenankan kebijaksanaan Sang Mahabijak (Allah) memilih mereka untuk kepentingan mereka dan mengangkat sebagian di antara mereka atas sebagian yang lain, mempertajam permusuhan di antara mereka, memperbanyak peperangan, dan dengan demikian banyak manusia yang mati?"[51]

[50] Abu Bakr ar-Razi, *Rasâ'il Falsafiyyah* ..., jld. I, hlm. 17–18.

[51] *Ibid.,* jld. I, hlm. 295.

Di sini, ar-Razi mengatakan bahwa dalam fenomena kenabian tidak ada sesuatu pun yang secara rasional mengharuskan kemunculannya dalam suatu masyarakat tertentu. Sebab, pemberian secara khusus semacam itu merupakan bentuk pemberian kelebihan kepada sebagian masyarakat atas sebagian lainnya. Hal seperti ini merupakan sesuatu yang ditolak dan tidak diakui oleh akal. Terlebih lagi, pemberian secara khusus ini dapat menimbulkan pertentangan di antara masyarakat sebab setiap kelompok masyarakat yang diberi kenabian secara khusus akan beranggapan bahwa kebenaran bersama mereka, dan kelompok yang lainnya adalah salah. Sebagai konsekuensinya, mereka juga akan beranggapan bahwa sebagai bentuk tugas menyempurnakan agama mereka memiliki kewajiban untuk menyebarkan kebenaran. Dengan cara demikian, timbullah permusuhan di antara manusia, dan peperangan banyak bermunculan. Oleh karena itu, "melalui kebijakan Sang Mahabijak dan kasih sayang dari Yang Maha Penyayang justru yang lebih layak bagi-Nya adalah memberikan ilham kepada seluruh hamba-Nya untuk dapat mengetahui apa yang berguna dan yang membahayakan bagi mereka, baik di dunia maupun akhirat. Tidak selayaknya Dia memberikan kelebihan kepada sebagian manusia atas sebagian yang lainnya sehingga tidak akan ada di antara mereka perseteruan, tidak akan ada perbedaan yang mengakibatkan mereka menjadi musnah. Itu lebih tepat untuk mereka daripada menjadikan sebagian di antara mereka pemimpin atas yang lainnya. Sebab, apabila tidak demikian, setiap kelompok akan membenarkan pemimpinnya dan mendustakan yang lainnya; masing-masing saling membunuh sehingga bencana melanda di mana-mana. Mereka binasa karena perseteruan dan peperangan. Dengan kejadian seperti ini, banyak manusia yang binasa sebagaimana yang kita lihat".[52]

Di sini, ar-Razi menyamakan manusia dalam kaitannya dengan akal dan kebebasan untuk mencapai kebenaran melalui akal. Ia

[52] *Ibid.*, jld. I, hlm. 295.

menolak hierarki pengetahuan yang mengelompokkan manusia menjadi pemimpin dan yang dipimpin, atau *'alim* (berpengetahuan) dan *muta'allim* (proses menjadi *'alim*). Seluruh manusia sama dalam hal fitrah mereka. Jika ada individu-individu tertentu yang tidak berpengetahuan maka hal itu bukan karena kekurangan mereka secara fitrahnya, melainkan karena keengganan mereka untuk mendapatkan ilmu.

Dalam rangka menyanggah lawannya yang menuduh dia memberikan keistimewaan kepada filsafat, ar-Razi mengatakan: "Saya tidak mengkhususkan pada filsafat semata, tetapi saya mencarinya dan bersusah payah untuknya. Mengapa mereka tidak mendapatkan itu? karena mereka menutup mata terhadapnya, bukan karena kekurangan pada mereka. Buktinya, di antara mereka ada yang mampu memahami persoalan hidupnya, pengalamannya, dan bagaimana menangani masalah-masalah tersebut. Selain itu, dengan caranya, ia dapat menyelesaikan hal-hal sulit bagi kebanyakan di antara kita. Hal itu karena ia mencurahkan perhatiannya pada hal tersebut. Andaikata ia memberikan perhatiannya pada sesuatu yang menjadi perhatian saya, dan mencari apa yang saya cari, tentu ia akan mendapatkan apa yang saya dapatkan.[53]

Dengan demikian, ada persamaan potensi di antara manusia. Perbedaan di antara manusia muncul karena sebagian di antara mereka memilih untuk mengembangkan potensi tertentu sementara yang lainnya tidak. Manusia "andaikata berusaha keras dan menaruh perhatian pada apa yang penting bagi mereka, tentu semangat dan akal mereka sama".[54]

Ini berkaitan dengan manusia. Mengenai para nabi sendiri, ar-Razi mengatakan: "Isa beranggapan bahwa dia adalah putera Allah, Musa beranggapan bahwa Dia tidak berputera, sementara Muhammad beranggapan bahwa dia adalah makhluk sebagaimana

[53] *Ibid.,* jld. I, hlm. 296.

[54] *Ibid.*

manusia lainya. Mana dan Zoroaster berbeda pendapat dengan Musa, Isa, dan Muhammad tentang persoalan *qadîm* (eternal), eksistensi alam, dan penyebab baik dan buruk. Mana berbeda pendapat dengan Zoroaster mengenai dua eksistensi (cahaya dan kegelapan) dan kedua alam tersebut. Muhammad beranggapan bahwa Isa tidak terbunuh, sementara Yahudi dan Nashrani menolak hal itu, dan beranggapan bahwa dia terbunuh dan disalib".[55] Semua ini merupakan kontradiksi yang nyata di antara para nabi sendiri. Dalam pandangan ar-Razi, itu semua merupakan salah satu pertanda ketidakbenaran kenabian. Sebab, kenabian didasarkan pada wahyu yang diturunkan oleh Allah, dan karena Allah itu tunggal maka sumber kenabian pun tunggal; dalam arti bahwa wahyu juga harus tunggal. Oleh karena Allah tidak mungkin kontradiksi, lantas bagaimana mungkin para nabi-Nya kontradiksi? Dari sinilah muncul ketidakbenaran kenabian sebab perbedaan di antara mereka menjadi bukti bahwa mereka tidak benar.

Dalam hal ini, Abdurrahman Badawi meringkas posisi ar-Razi sebagai berikut:

1. Akal semata sudah cukup untuk mengetahui kebaikan, keburukan, dan juga cukup untuk mengetahui yang berbahaya dan berguna dalam kehidupan manusia. Akal semata sudah cukup untuk mengetahui rahasia-rahasia ketuhanan. Akal cukup memadai untuk mengatur persoalan kehidupan, mencari pengetahuan dan ketrampilan. Jika demikian, untuk apa dibutuhkan sekelompok manusia yang memiliki tugas khusus untuk memberi petunjuk terkait dengan itu semua?
2. Adalah tidak berguna Allah melebihkan sebagian manusia dan memberikan keistimewaan kepada mereka untuk memberikan petunjuk kepada seluruh manusia sebab semua manusia dilahirkan dalam keadaan sama akal dan potensinya. Dengan demikian,

[55] Abdurrahman Badawi, *Min Târîkh al-Ilhâd* ..., hlm. 207.

perbedaan bukan terletak pada potensi, melainkan pada upaya mengembangkan, mengarahkan, dan menumbuhkan potensi.

3. Di antara para nabi sendiri terjadi kontradiksi. Selama sumber mereka satu, yaitu Allah dalam kaitannya dengan apa yang mereka katakan maka berarti mereka tidak mengatakan tentang kebenaran. Pada gilirannya kenabian batal.[56]

Jika ar-Razi menganulir dasar, yakni kenabian, berarti ia juga menganulir agama. Demikianlah, ia mengkritik Yahudi, Nashrani, Majusi, dan Manawiah.[57] Kritik ini memperlihatkan bahwa ar-Razi tidak hanya menentang Islam, atau agama tertentu saja, tetapi ia sebenarnya melawan ide tentang agama itu sendiri dan melihatnya bertentangan dengan akal, berdasarkan muatan agama itu sendiri, khususnya adanya hal yang mustahil dan kontradiksi.

Meskipun demikian, dalam realitas, agama menjadi dominan. Ia tersebar di kalangan manusia, melebih penyebaran filsafat. Bagaimana mungkin sesuatu yang salah dapat menyebar dan dominan? Ar-Razi menyatakan: "Orang-orang yang beragama menerima agamanya dari pemimpin-pemimpin mereka secara taqlid. Para pemimpin tersebut menolak dan melarang untuk meneliti dan mencari dasar-dasarnya. Mereka meriwayatkan, dari pemimpin-pemimpin mereka, berita-berita yang mengharuskan mereka untuk tidak menggunakan nalar dalam beragama, dan mengharuskan mereka untuk mengafirkan siapa saja yang menyimpang dari berita-berita yang mereka riwayatkan. Di antara berita-berita tersebut adalah berita yang mereka riwayatkan dari para pendahulu mereka bahwa "Mempersoalkan agama adalah tindakan kafir"; "Siapa saja yang mencoba melakukan analogi terhadap agamanya, niscaya ia akan senantiasa dalam ketidakjelasan"; "Janganlah kalian memikirkan Allah, tetapi pikirkanlah makhluk-Nya"; "Taqdir merupakan rahasia Allah, oleh karena itu, janganlah memperbincangkannya"; dan

[56] *Ibid.,* hlm. 208.

[57] *Ibid.,* hlm. 209.

"Janganlah kalian bersusah-susah mendalami (persoalan agama) sebab umat sebelum kalian binasa karena bersusah-susah mendalami itu". Setelah itu, ar-Razi juga mengatakan: "Jika mereka yang mengatakan seperti ucapan-ucapan di atas diminta membuktikan kebenaran klaim mereka maka amarahlah yang muncul. Mereka mengancam mengalirkan darah siapa saja yang menuntut seperti itu. Mereka melarang bernalar dan mendorong untuk membunuh orang-orang yang berseberangan dengan mereka. Oleh karena itu, kebenaran menjadi benar-benar terbungkus rapat dan tertutup kuat".

Demikianlah, manusia mengalami ketergantungan terhadap agama "karena mereka dibiasakan dengan kebiasaan dan adat mereka di sepanjang zaman dan ditipu oleh manusia-manusia bodoh yang berani mengadakan majelis pengajian. Mulut mereka dicekoki dengan kebohongan-kebohongan dan khayalan-khayalan; kita diberi khabar oleh si fulan dari si fulan dengan bohong dan palsu. Mereka meriwayatkan berita-berita yang kontradiktif. Di antaranya adalah riwayat yang menyatakan bahwa Al-Qur'an itu makhluk, sementara yang lainnya menegasikannya; ada riwayat yang menyatakan bahwa Ali lebih utama, sementara riwayat lain menyatakan bahwa yang lainnya lebih utama; ada riwayat yang menafikan usaha, yang lainnya menafikan takdir; ada juga riwayat yang cenderung *antropomorphism*." Ar-Razi berulang kali menggambarkan manusia: "Mereka (manusia) sebenarnya tertipu oleh jenggot-jenggot panjang kambing hutan dan kain-kain putih yang dikenakan oleh orang-orang yang ada di sekeliling mereka, laki-laki, perempuan, dan anak-anak yang lemah. Kenyataan ini berjalan sedemikian lama sehingga menjadi watak dan kebiasaan".[58]

Dari teks di atas kami dapat menyimpulkan bahwa ar-Razi memberi penjelasan mengenai gejala agama atau menyebarnya agama melalui taqlid, tekanan kekuasaan, pembohongan, dan tipuan para

[58] *Ibid.,* hlm. 211–212.

tokoh agama serta sikap meninabobokkan sehingga kebiasaan menjadi alamiah.

Setelah menganulir kenabian dan agama-agama, ar-Razi beralih memberikan kritik terhadap kitab-kitab suci dan menganulirnya. Di sini, kritik ar-Razi difokuskan pada *antropomorphisme* dan kontradiksi yang terdapat dalam kitab-kitab tersebut. Secara khusus, Al-Qur'an mendapatkan porsi yang lebih banyak dan menyeluruh dari kritik yang diarahkan ar-Razi terhadap kitab-kitab itu. Dia mengkritik Al-Qur'an dari dua sisi: sisi makna dan sisi bentuk. Ia mengatakan: "Demi Allah, kami benar-benar heran dengan pendapat kalian bahwa Al-Qur'an adalah mukjizat, sementara ia penuh kontradiksi, ia hanyalah cerita-cerita nenek moyang dan ia adalah khurafat-khurafat". Dia mengatakan: "Kalian mengklaim bahwa mukjizat itu memang ada, yaitu Al-Qur'an". Kalian mengatakan: "Siapa saja yang menolak hal itu maka silahkan mendatangkan yang serupa dengan Al-Qur'an". Kemudian dia mengatakan: "Jika kalian menginginkan yang sama dengannya dalam aspek-aspek yang memperlihatkan adanya perbedaan keunggulan bahasa maka kami akan mendatangkan kepada kalian seribu bahasa yang semacam itu dari bahasa para ahli retorika dan sastrawan, kata yang paling mutlak, yang paling ringkas pesannya, paling berkesan, dan paling indah sajaknya. Jika kalian tidak puas dengan itu maka kami pun meminta kalian untuk mendatangkan yang sama sebagaimana yang kalian minta kepada kami".[59]

Kritik ar-Razi terhadap Al-Qur'an ini mencakup aspek kata, struktur, eloquensi, dan musikalitas kata-katanya. Ia memandang bahwa ada karya yang lebih tinggi, berkaitan dengan ini semua, daripada Al-Qur'an. Kritik tersebut juga meliputi aspek makna. Dia melihat bahwa Al-Qur'an bersifat mitologis, dan khurafat: "tidak mengandung manfaat atau bukti mengenai apa pun".[60] Ucapan

[59] *Ibid.,* hlm. 215–216.

[60] *Ibid.,* hlm. 218.

ar-Razi juga mengandung kritik terhadap kemukjizatan (Al-Qur'an): "Siapa yang menolak hal tersebut, silahkan mendatangkan yang sama", dia meminta mereka untuk mendatangkan hal yang sama yang dimiliki para sarjana. Ini menunjukkan bahwa gaya menantang seperti itu lemah sebab "manusia memang tidak dapat mendatangkan secara persis apa yang didatangkan yang lain".[61]

Atas dasar ini, ar-Razi menolak menganggap Al-Qur'an sebagai mukjizat atau argumen, ataupun menganggap kitab-kitab agama lainnya sebagai mukjizat atau argumen. Ia menganggap bahwa kemukjizatan atau argumentasi tercermin pada buku-buku ilmiah dan filsafat. Ia mengatakan: "Kalau memang sebuah kitab harus menjadi argumen, pastilah buku-buku yang berkaitan dengan dasar-dasar ilmu geometri, dan *al-migastiy*[§] yang mengantarkan kita untuk mengetahui gerak astronomi dan perbintangan, dan seperti buku-buku logika, dan buku-buku kedokteran yang mengandung pengetahuan yang berguna bagi badan, buku-buku ini jauh lebih tepat dijadikan sebagai argumen daripada yang tidak memberikan manfaat, bahaya, dan juga tidak menyingkap sesuatu misteri."[62]

Dengan demikian, ar-Razi memandang bahwa akallah satu-satunya sumber dan dasar pengetahuan, dan bahwa kenabian batal. Dengan demikian, ia memandang bahwa akallah yang memberikan petunjuk kepada manusia, dan bahwa kenabianlah yang menyesatkan manusia. Adalah suatu kebaikan dan kebijaksanaan apabila tidak ada para nabi dan agama sebab "andaikata di antara manusia tidak ada hal-hal yang menyebabkan munculnya agama-agama, tentu gesekan, peperangan, dan bencana tidak akan ada."[63]

Abdurrahman Badawi memberikan ilustrasi mengenai ar-Razi sebagai berikut: "Ia cenderung mengikuti aliran pemikiran liberal,

[61] *Ibid.,* hlm. 219.

[§] Buku kuno tentang geometri dan astronomi yang ditulis oleh astronom Mesir, Ptolemeus, sekitar tahun 140 M. (*pent.*).

[62] *Ibid.,* hlm. 219. Lihat pula kritik-kritik ar-Razi yang lain secara detil pada hlm. 220–222.

[63] *Ibid.,* hlm. 226.

bebas dari segala pengaruh taqlid atau penyakit. Ia menjunjung tinggi hak-hak akal dan otoritasnya yang tidak dapat dibatasi oleh apa pun. Ia mengarah pada garis pencerahan yang sangat mirip dengan gerakan pencerahan kaum Sophis Yunani, dan khususnya gerakan pencerahan di abad modern, abad XVIII. Ia menyerukan agar kecenderungan humanisme murni yang dibaurkan dengan semangat paganistik liberal direalisasikan".[64]

Konservatisme atau literalisme mendasarkan diri pada pernyataan bahwa "seluruh kewajiban didasarkan pada wahyu (*sam'*)", bahwa akal "tidak dapat menilai baik dan buruk, tidak dapat memberikan keputusan, juga tidak dapat mewajibkan dan mengharuskan".[65] Semua ini termasuk persoalan wahyu. Tugas akal hanyalah mengetahui hal tersebut, mengakui dan menerimanya. Ini berarti bahwa *syara'* ada sebelum akal. *Syara'* mengharuskan, sementara akal mengenal dan membenarkan.

Mu'tazilah membalikkan sikap tersebut. Mereka mendahulukan akal daripada *syara'*. Mereka mengatakan bahwa "seluruh pengetahuan dapat dipahami melalui akal, seluruh pengetahuan bersifat wajib diketahui melalui penalaran akal; berterima kasih kepada orang yang memberi nikmat adalah kewajiban sebelum adanya wahyu. Baik dan buruk merupakan dua atribut yang melekat pada yang baik dan yang buruk".[66]

Abu Hudzail al-Allaf mendefinisikan akal sebagai "potensi mendapatkan pengetahuan".[67] Abu Ali al-Jubba'i mengatakan bahwa

---

[64] *Ibid.,* hlm. 227–228.

[65] Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, pada catatan kaki dalam buku *Al-Fishal fî al-Milal wa al-Ahwâ' wa an-Nihal* karya Ibn Hazm, juz I, (Baghdad: al-Mutsanna, t.t.), hlm. 53.

[66] *Ibid.,* juz 1, hlm. 53.

[67] Abu Hasan al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikhtilaf al-Mushallîn*, juz II, ed. Muhyiddin Abdul Hamid, (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1950), hlm. 154. Nama Abu al-Hudzail adalah Muhammad, sebelumnya ia seorang mawla (non-Arab). Ia digambarkan sebagai "sesepuh Mu'tazilah". Dia meningga pada 235 H.

"akal adalah ilmu ... Dinamakan akal karena dengannya manusia menahan diri dari sesuatu yang tidak dapat dihindari oleh orang gila".[68] Dari dua definisi ini, jelaslah bahwa akal merupakan dasar pengetahuan. Konsekuensinya, pengetahuan tentang baik dan buruk merupakan keharusan berdasarkan akal. Manusia harus mengetahui Allah melalui dalil akal,[69] atau pengamatan dan penalaran.[70]

Demikianlah, akal memiliki dua fungsi: *pertama,* teoretis, yaitu pengetahuan tentang sesuatu yang dapat dinalar, baik yang parsial maupun yang universal; dan *kedua,* praksis, yaitu tindakan preventif sehingga manusia tidak melakukan tindakan-tindakan yang bertentangan dengan keberadaannya sebagai manusia. Akal merupakan potensi untuk menangkap dan sekaligus potensi untuk memberikan petunjuk. Akal merupakan dasar pengetahuan dan tindakan. Oleh karena akal merupakan sumber pengetahuan maka ia merupakan norma bagi kebenaran. Apa pun itu, baik taqlid, berita yang *mutawatir,* maupun konsensus (*ijma'*), semuanya tidak dapat diambil kecuali apabila sesuai dengan akal. Semua yang bertentangan dengan akal tidak dapat dianggap sebagai ilmu.

Akan tetapi, jika akal merupakan dasar dan kriteria bagi pengetahuan, hal ini mengharuskan wahyu tidak mungkin bertentangan dengannya, justru harus melengkapi dan menjelaskan. Jika secara lahiriah ada wahyu yang bertentangan dengan akal maka yang lahiriah itu harus diinterpretasikan (*ta'wîl*), dalam perspektif akal sehingga dapat menghilangkan kontradiksi tersebut. Dari sini, akal tidak hanya berfungsi sebagai kriteria bagi pengetahuan, tetapi juga merupakan norma bagi moral. Akal merupakan kriteria untuk membedakan yang baik dan buruk. Akallah yang mendefinisikan masing-masing di antara keduanya. Ini berarti bahwa nilai bersifat melekat (*inheren*), bukan suplemen. Tindakan secara *inheren* bisa baik atau

---

[68] *Ibid.,* juz II, hlm. 154–155. Nama al-Jubba'i adalah Muhammad bin Abd al-Wahhâb. Sebelumnya dia adalah seorang mawla (non-Arab). Dia meninggal pada 303 H.

[69] Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, juz I, hlm. 65.

[70] *Ibid.,* juz I, hlm. 74 dan 83.

buruk menurut akal. Wahyu tidak memberikan nilai untuk tindakan, tetapi memberitahukan apa yang sejalan dengan akal. Ini berarti bahwa manusia, melalui akalnya, mengetahui yang baik, kemudian ia menjalankan (atau tidak) dan mengetahui yang jelek sehingga ia melakukan (atau tidak). Dia melakukan atau tidak berdasarkan kehendak, kebebasan, dan pilihannya. Oleh karena itu, ia bertanggung jawab atas tindakan-tindakannya. Akal merupakan dasar pengetahuan sementara kebebasan merupakan landasan moral.

Pengetahuan rasional muncul secara generatif, maksudnya setelah penalaran langsung,[71] dan penalaran merupakan tindakan yang dilakukan manusia tanpa perantara tindakan lain.[72] Dari sini dapat disimpulkan bahwa pengetahuan bukanlah tindakan mengingat, bukan bersifat alamiah, melainkan bersifat pengujian dan pencarian. Jika pengetahuan merupakan tindakan mengingat atau alamiah maka ia dapat diperoleh melalui keniscayaan, tanpa pengujian dari manusia. Konsekuensi dari hal ini adalah bahwa beban kewajiban untuk mendapatkan pengetahuan teoretis menjadi lenyap. Ini akan menimbulkan hancurnya kehidupan moral sebab sudah tidak ada lagi wilayah untuk berbicara tentang tanggung jawab, atau tentang pahala dan siksa.[73]

Mendahulukan akal daripada *syara'* memunculkan penolakan terhadap anggapan adanya perbedaan akal, dan memunculkan penegasan bahwa "manusia dalam hal akal adalah sama".[74] Hal ini juga memunculkan penolakan terhadap beberapa kayakinan agama. Mu'tazilah menolak syafaat. Mereka berpendapat bahwa orang fasiq kekal di neraka, suatu pendapat yang bertentangan dengan teks

---

[71] Alber Nashr Nadir, *Falsafah al-Mu'tazilah*, juz III, (Baghdad: ar-Râbithah, 1951), hlm. 36.

[72] *Ibid.,* hlm. 36–37.

[73] *Ibid.*, hlm. 38–39.

[74] Demikian yang dikatakan oleh an-Nasafi: "Bahr al-Kalâm", dalam *Majmû'ah ar-Rasâ'il*, dinukil dari Abu al-Wafa al-Ghunami at-Taftâzâni, *Ilm al-Kalâm wa Ba'd Musykilâtuhu*, (Kairo: t.p., 1966), hlm. 157.

(wahyu).[75] An-Nazhzham mengatakan bahwa konsensus, dan ini merupakan dasar agama, bukanlah argumen.[76]

Satu hal paling penting dari sikap mendahulukan akal daripada *syara'* adalah penegasan secara mutlak terhadap kebebasan dan kreativitas manusia; dalam arti bahwa "manusia adalah pelaku, pencipta, dan kreator dalam arti yang sebenarnya, bukan secara metaforis".[77] Secara implisit, penegasan tersebut mengandung penegasan lain bahwa negara yang masyarakatnya tidak mampu menjalankan kebebasannya, sebenarnya merupakan negara kafir, maksudnya negara tersebut, dalam perspektif Mu'tazilah, merupakan lawan dari agama, akal, dan kebebasan. Al-Asy'ari menukil pernyataan al-Jubba'i yang menjelaskan masalah ini. Saya akan memaparkan teks pernyataan tersebut secara lengkap karena penting:

> "Setiap negeri di mana seseorang tidak dapat bertempat tinggal atau melintasinya kecuali dengan memperlihatkan sikap seperti kekafiran, atau memperlihatkan sikap setuju dengan kekafiran dan membiarkannya, berarti itu adalah negeri kafir. Sebaliknya, setiap negeri yang memungkinkan seseorang untuk bertempat tinggal dan melintasinya tanpa harus memperlihatkan sikap kafir atau memperlihat sikap setuju dengan sedikit kekafiran dan membiarkannya maka itu adalah negeri keimanan. Baghdad, menurut analogi al-Jubbai, merupakan negeri kafir yang menurut dia tidak mungkin dijadikan tempat tinggal kecuali dengan memperlihatkan kekafiran yang itu menurut dia kafir atau setuju, seperti pernyataan bahwa Al-Qur'an bukan makhluk, bahwa Allah SWT. senantiasa berbicara, dan bahwa Allah menghendaki dan menciptakan kemaksiatan. Sebab, semua ini menurut dia adalah kafir. Demikian pula halnya dengan Mesir menurut analogi dia, dan kota-kota besar lainya. Inilah pernyataan yang menunjukkan bahwa negeri Islam adalah negeri kafir. Kita berlindung kepada Allah dari hal itu".[78]

Sikap rasional ini juga memunculkan pendapat bahwa bahasa merupakan konvensi, bukan natural atau wahyu. Ide ini bersejajar-

---

[75] Abu Hasan al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyyin*, juz II, hlm. 148.

[76] Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, juz I, hlm. 72. Al-Baghdadi, *Al-Milal wa an-Nihal,* ed. Alber Nashr Nadir, (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1970), hlm. 91. An-Nazhzhâm adalah Ibrahim bin Sayyâr. Dia meninggal pada 231 H.

[77] Abu Hasan al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyyin*, juz II, hlm. 197.

[78] *Ibid.*

an dengan ide *deantropomorphism* yang menghasilkan kesimpulan logis, yaitu pernyataan bahwa Al-Qur'an bukan *qadîm*, melainkan makhluk dan baru.[79]

Dengan demikian, pentingnya perubahan yang muncul dari sikap Mu'tazilah ini terlihat pada tiga hal: *pertama,* terkait dengan pengetahuan, yaitu pembuktian mengenai Allah, agama, dan moral melalui agama; *kedua,* terkait dengan tanggung jawab, yaitu penegasan atas kehendak dan kebebasan; *ketiga,* terkait dengan metode, yaitu pembelaaan secara rasional terhadap semua itu dan menjadikan akal sebagai landasan dan norma sehingga tidak boleh berkeyakinan sebelum melakukan penalaran. Sebab, setiap keyakinan yang mendahului penalaran pada umumnya hanyalah kebodohan,[80] dan juga karena bukan penalaran *an sich*, melainkan menyingkapkan sesuatu yang dapat menimbulkan kebaikan dan kemashlahatan manusia.[81]

Pada tataran pengetahuan, hal tersebut berarti menolak sikap konservatif atau literalis, dan menegaskan sikap kreatif-rasional. Al-Qadi Abd al-Jabbar merupakan orang yang paling utama dalam mengekspresikan upaya menegaskan akal dan menolak wahyu, serta "tidak dapat diterimanya sikap taqlid". Untuk masalah ini, dia membuat satu jilid tersendiri dalam ensiklopedianya, *Al-Mughni*" juz XII, dengan judul "Penalaran dan Pengetahuan".[82]

---

[79] Pembahasan lebih rinci tentang masalah kemakhlukan Al-Qur'an dan kontroversinya bisa dilihat pada Abu Hasan al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyyin,* juz II, hlm. 231–251.

[80] Al-Qâdhi Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni fi Abwâb at-Tawhîd wa al-Adl*, juz XII: "An-Nadhar wa al-Ma'ârif", ed. Ibrahim Madkûr, (Kairo: al-Mu'assasah al-Mishriyyah al-Ammah, t.t.), hlm. 232.

[81] *Ibid.,* hlm 259.

[82] Al-Qâdhi Abd al-Jabbâr meninggal pada 415 H. Dalam kajian ini kami bisa mengatakan demikian meskipun ia hidup di akhir abad IV dan permulaan abd V H., bukan di abad III yang batas-batasnya telah kami berikan dalam kajian kami. Sebab, ia memberi uraian tentang pemkiran Mu'tazilah yang mengalami kematangannya pada abad III. Secara khusus, ia memaparkan pandangan-pandangan pengikut al-Jubbâ'i: Abu Ali (w. 303 H.), dan puteranya, Abu Hasyim (w. 321 H.). Dapat dikatakan bahwa al-Qadhi Abd al-Jabbâr merupakan seorang komentator dan teoresi, dan bahwa yang dipaparkannya adalah pemikiran Mu'tazilah abad III.

3
Hakikat dan Syari'at, Batin dan Lahir

1

Pengalaman sufi dalam bentuknya yang paling dalam dan sempurna berkaitan dengan pengalaman Batiniah-Imamiah.[1] Pengalaman yang terakhir ini (Batiniah-Imamiah) didasarkan pada tiga hal: *pertama,* transendensi atas sejarah yang tertulis. Hal itu karena pengalaman tersebut berorientasi pada masa depan dan menunggu saat kedatangan. *Kedua,* pengalaman tersebut berdasar pada sikap melampaui aspek lahiriah yang terstruktur pada ajaran dan keyakinan. Hal itu karena pengalaman ini mengacu pada aspek batin alam dan memberikan perhatiannya pada makna yang samar atau tersembunyi. *Ketiga,* pengalaman tersbeut didasarkan pada sikap yang melampaui logika dan hukum-hukumnya. Hal itu karena ia berasal dari kenabian dan ilmu *ladunni* (ketuhanan).[2]

Jika kenabian Muhammad merupakan penutup segala kenabian maka hal itu hanyalah penutup aspek lahir. Sebab, kenabian Muhammad memiliki sesuatu yang melengkapinya pada aspek batin, yaitu

---

[1] Mengenai hal ini, lihat Henry Corbin, *Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah*, (Beirut: Mansyurat Uwaidat, 1966), hlm. 66–75 dan 182–288; Kâmil Mushthafa asy-Syaibi, *Ash-Shillah bain at-Tashawwuf wa at-Tasyayyu'*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1969); Ahmad Mahmud Shubhi, *Nazhariyyah al-Imâmiyyah laday asy-Syî'ah al-Itsnay Asyariyyah*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1969), dan Abu al-A'la Afifi, *At-Tashawwuf, ats-Tsawrah ar-Rûhiyyah fî al-Islâm*, (Kairo: t.p., 1963).

[2] Henry Corbin, *Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah*, hlm. 68.

imâmah atau *wilâyah*. Berdasarkan pengertian ini, *wilâyah* merupakan aspek batin dari kenabian. Dengan ungkapan lain, kenabian merupakan syari'at, sementara *wilâyah* merupakan hakikat. Dengan demikian, imam menjadi sumber pengetahuan yang tersembunyi di balik teks. Ini berarti bahwa menangkap hakikat tidak dapat bertumpu pada akal atau wahyu sebab hakikat tidak terdapat dalam aspek lahir teks, tetapi harus melalui interpretasi terhadap teks dengan cara mengembalikan pada sumbernya dan dengan cara menyingkapkan makna hakikinya. Interpretasi itu sendiri terkait dengan orang yang mengetahui (*ârif*), yang mampu menangkap makna yang batin. Orang yang mengetahui hal ini adalah imam. *Imâmah* merupakan kehadiran ketuhanan yang terus-menerus, yang menghalangi hakikat menjadi benda dalam bentuk institusi, tradisi, dan undang-undang, dan pada gilirannya berubah menjadi huruf yang mati. Berhenti hanya pada lahiriah teks menyebabkan terjadinya proses pembendaan, dan menjadikan agama sebagai bentuk-bentuk ritual berupa ibadah dan muamalah sebagaimana dalam perpsektif fiqh.

Dari sini, pendapat tentang adanya aspek batin dari agama memberikan dinamisme tiada henti sebab dalam perspektif sufi, agama menjadi bergerak ke arah yang tiada batas. Perbedaan antara agama dalam perspektif fiqh-literalis, dengan agama dalam perspektif batini-sufi bagaikan perbedaan antara air yang bergelombang di atas permukaan laut dengan gerak air yang memancar di bagian dalam laut, atau bagaikan perbedaan antara bayangan dengan asal, dahan dengan batang. Yang lahir hanyalah salah satu rupa dari yang batin. Oleh karena yang batin tidak terhingga maka ia tidak mungkin dibatasi dalam satu bentuk, bahkan tidak mungkin dibatasi oleh banyak bentuk. Hanya saja, para ahli fiqh dan para pengikutnya tidak memahami adanya relasi dialektis antara yang batin dengan yang lahir. Mereka menafsirkan relasi tersebut sebagai penyatuan antara manusia dengan Allah, atau bertempatnya Allah pada manusia. Penafsiran ini keliru. Sebab, relasi antara yang batin dengan yang lahir, menurut perspektif ini, tidak berarti bahwa salah satu dari

keduanya merupakan wujud dari yang lainnya, tetapi maksudnya bahwa yang batin adalah yang asal sementara yang lahir merupakan citranya. Sebagaimana yang asal tidak dapat ditafsirkan dengan yang cabang—sebab tidak dapat ditasirkan dengan akibat—demikian pula yang batin tidak dapat ditafsirkan dengan yang lahir, tetapi sebaliknya, yang lahirlah yang harus ditafsirkan dengan yang batin.

Demikianlah, *imâmah* berfungsi sebagai pertemuan antara yang temporal (yang lahir atau syari'ah), dengan yang abadi (yang batin atau hakikat), antara yang berubah dengan yang tetap, antara yang berhingga dengan yang tak terhingga. Dengan arti lain, *imâmah* merupakan sinkronisasi antara yang substansi dengan yang aksiden. Dengan demikian, yang batin tidak menafikan yang lahir, tetapi memberinya makna yang sebenarnya. Yang batin menegaskan yang lahir ketika yang batin memberinya makna. Yang batin merupakan cahaya yang menyingkapkan dan menerangi. Yang batin itulah yang memberi kepada yang ada akan citranya, yakni nilai dan signifikansinya.

Pengalaman sufi beranjak dari pernyataan bahwa "ada" (wujud) adalah batin dan lahir, dan bahwa "wujud" yang sebenarnya adalah yang batin. Konsekuensi dari logika ini adalah banyak kesimpulan, khususnya yang berkaitan dengan pengetahuan dan metodenya, dan hubungan antara manusia dengan Allah. Kesimpulan-keismpulan ini mengharuskan adanya pemahaman terhadap Al-Qur'an secara baru, yang berbeda dari pemahaman tradisional, dan diiringi dengan adanya tuduhan terhadap pengalaman sufi sebagai menyimpang dari syar'iat. Kenyataannya, para sufi dalam mencapai hakikat tidak menggunakan logika atau akal. Mereka juga tidak menggunakan syari'at. Mereka hanya memakai apa yang mereka istilahkan dengan *dzawq*, yaitu penyingkapan langsung yang terjadi melalui kondisi yang menyelimuti seorang sufi sehingga sifat-sifatnya mengalami perubahan dan menggerakkannya ke dalam gerak yang menjadikannya melampaui syari'at menuju hakikat, mengarah pada penyingkapan Allah, sub-

stansi alam, dan mengalami *fana* dengan-Nya. Dengan demikian, tasawuf merupakan kerinduan sang lahir terhadap sang batin, yaitu kerinduan cabang terhadap sumbernya dan kembalinya bentuk terhadap maknanya. Jalan yang ditempuh seorang sufi dalam mengetahui aspek batin dari ketuhanan tak lain adalah satu bentuk pengetahuan *imâmah*. Pengetahuan hati sufi tak lain adalah bentuk lain dari ilmu imam yang gaib namun senantiasa hadir dalam hati, maksudnya dalam batin. Setiap sufi yang sebenarnya pasti mengadopsi pernyataan imam keempat, Ali Zain al-Abidin (w. 95 H./714 M.)

> Dan terkadang substansi pengetahuan manakala aku buka
>
> Tentu aku akan dikatakan: engkau termasuk orang yang menyembah berhala[3]

Hal itu karena tasawuf juga merupakan ilmu *imâmah*, ilmu rahasia.

"Aku bekerja": pernyataan inilah yang dapat dikatakan sebagai pendahuluan dari pengalaman perseptif (*tajribah dzawqiyyah*). *Dzawq* merupakan metode pengetahuan yang bertumpu pada pencapaian kepada hakikat melalui penglihatan atau kenyataan. Ini berarti bahwa ia merupakan satu kondisi dari pergulatan internal, bukan merupakan penalaran atau dialektika. *Dzawq* bukan hanya alternatif bagi akal, melainkan juga merupakan lawannya. Hal itu karena *dzawq* merupakan keberlanjutan, dan dengan demikian ia merupakan perilaku. Demikianlah, sang *ârif* (yang mengetahui) merasakan hakikat dan terkait dengannya seperti halnya keterkaitan orang yang merasakan dengan apa yang dirasakannya. Sebagaimana *dzawq* bukan merupakan akal, demikian pula ia bukan pembelajaran. Oleh karena itu, dalam *dzawq* tidak ada *wilâyah* bagi wahyu, pemerolehan, *naql,* taqlid, paparan dalil, penalaran, ataupun logika. *Dzawq* hanyalah perilaku dan kondisi. Sebagai konsekuensinya, *dzawq* mengarah pada hakikat. Oleh karena hakikat merupakan batin maka *dzawq*

---

[3] Lihat catatan kaki hlm. 85 dalam Henry Corbin, *Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah*.

melampaui yang lain. Setiap yang melampaui yang lahir mengandung makna melampaui kaidah dan hukum, serta mengandung pengertian membangun kaidah dan hukum sesuai dengan yang batin dan tuntutannya. Akan tetapi, yang batin merupakan kondisi; dalam arti bahwa ia merupakan gerak dialektis antara kondisi mabuk dengan sadar, antara menghapuskan dengan menetapkan. Kondisi ini merupakan gerak yang tiada henti. Oleh karena ia merupakan yang asal maka setiap bangunan di atasnya akan mengikutinya; ia akan bergerak tanpa henti.

Dari sini kita dapat memahami bagaimana pengalaman *dzawqiyyah* memberikan prioritas terhadap hakikat daripada terhadap syari'at. Metode syari'at didasarkan pada pembuatan batasan, perintah dan larangan. Sementara itu, *dzawq* tidak memiliki batas. Ia melampaui larangan dan perintah sebab ia merupakan permulaan terus-menerus yang menghapuskan setiap perintah atau larangan. Ketika antara hakikat dengan syari'at ada, atau muncul kontradiksi di antara keduanya maka syari'at harus dita'wilkan berdasarkan tuntutan hakikat sebab hakikat merupakan dasarnya. Dari sini, pengalaman sufi menegaskan bahwa syari'at sudah barang tentu sejalan dengan hakikat, baik berdasarkan teks lahiriahnya maupun berdasar makna batinnya.

Untuk sampai pada yang batin harus ada jalan. Jalan memiliki dua makna: *pertama,* perjalanan dari yang lahir ke yang batin, dari syari'at ke hakikat, dan dari alam kepada Allah. *Kedua,* perubahan sifat dan transformasi internal yang menyiapkan jiwa dan menguatkannya untuk dapat melihat Allah dan berkomunikasi dengan-Nya. Pengertian jalan yang pertama mengacu pada gerak naik sang sufi menuju Allah. Ini mengingatkan kita pada dialektika naik menurut Plato. Sementara pengertian yang kedua mengacu pada gerak turun pada jiwa tempat di mana ditemukan Allah. Ini juga mengingatkan pada dialektika menurun. Gerak turun pada jiwa ini tak lain adalah pelepasan dari jiwa itu sendiri, dari segala keinginan dan ikatan-ikatanya.

Naik atau turunnya perjalanan ada tempat-tempat singgah (*maqâm*) yang harus diwujudkan oleh sang musafir, dan ada juga kondisi-kondisi (*ahwâl*) yang ia dapatkan dari Allah. Tempat-tempat singgah merupakan usaha, sementara kondisi merupakan pemberian. Yang pertama merupakan tempat-tempat singgah dalam perjalanan, sementara yang kedua merupakan sinar-sinar yang menerangi hati, yang secara tiba-tiba berkilau, yang mana sang sufi sendiri tidak mengetahui sumber ataupun sebabnya. Ia pun tidak mampu mengekspresikannya dengan bahasa sebab sinar itu berasal dari tahapan yang mengatasi bahasa sekaligus akal. Perjalanan itu berakhir dengan peleburan (*fana*) bersama Allah; dalam arti ada bersama-Nya. *Fana* adalah keterpisahan dari apa saja yang melenyapkan diri, dan berkaitan dengan apa saja yang dapat menetapkan diri. Ia merupakan kematian dari apa saja selain Allah. Dari *fana* ini muncullah kehidupan bersama Allah, tetap bersama-Nya. *Fana* merupakan kondisi di mana sang sufi hanya melihat Allah.

Kondisi *musyâhadah* atau *fana* itu sendiri merupakan kondisi cinta. Cinta, sebagaimana dipahami kaum sufi, adalah ketiadaan dari subjek (diri) atau "aku" dan kebersamaan dengan Engkau atau Allah. Sesungguhnya, "hakikat cinta adalah apabila kamu memberikan seluruh dirimu kepada orang yang kamu cintai sehingga tidak tersisa apa pun dari kamu untuk kepentinganmu," sebagaimana dikatakan oleh Abu Abdillah al-Qurasyi dan juga dikatakan oleh asy-Syibli: "dikatakan cinta karena ia melenyapkan dari hati semua hal selain yang tercinta".[4]

Oleh karena *musyâhadah, fana,* atau cinta merupakan kondisi—dalam arti ia dapat hadir dan menghilang—maka ada dialektika yang dialami oleh sang sufi, yaitu dialektika kehadiran dan kelenyapan, keterkaitan dan keterputusan, perjumpaan dan perpisahan. Dialektika inilah yang merupakan sentral eksistensinya dan sentral bagi apa yang ia alami.

---

[4] Abu al-Qasim Abdul Karim al-Qusyairi, *Ar-Risâlah al-Qusyairiyah*, ed. Abd al-Halîm Mahmud bin asy-Syarîf, juz II, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1966), hlm 615.

Dengan demikian, kita melihat bahwa teori sufi tentang cinta tidak hanya mengubah konsep tradisional keagamaan tentang hubungan antara Allah dan manusia, tetapi juga mengubah teori pengetahuan tradisional yang didasarkan pada wahyu atau akal. Cinta merupakan jalan pengetahuan, dan ia merupakan jalan yang berdasar pada sentuhan rasa dan keterkaitan. Bahkan, pengetahuan dan cinta merupakan sesuatu yang tunggal, atau dua sisi dari satu fakta. Seorang sufi dinamakan *ârif* (yang ma'rifat) hanya apabila ia tenggelam bersama Allah. Al-Qusyairi ketika melukiskan seseorang yang mencapai tingkat *ârif* (yang ma'rifat), mengatakan: "Tatkala ia menjadi asing dari makhluk, bebas dari segala cacat dirinya ... dan menjadi seseorang yang diajak bicara oleh Yang Mahabenar lantaran ia mengenal rahasia-rahasia-Nya berkaitan dengan pergulatan ketentuan-ketentuan-Nya yang berlaku, ketika itu ia disebut *ârif* (yang ma'rifat). Kondisi yang demikian itu disebut ma'rifat. Secara ringkas, sejauh mana ia terasing dari dirinya, sejauh itu pula pengetahuannya tentang Tuhan-Nya ia dapatkan."[5]

Itu berarti bahwa manusia tidak akan menemui dirinya selain dengan mengasingkan jiwanya. Dengan cara mengasingkan diri ini maka yang tersisa dalam jiwanya hanyalah cahaya ilahi. Dengan demikian, dalam terpaan cahaya yang menyelimuti dirinya memancarlah cahaya ilahi yang tak lain adalah ma'rifat. Cahaya ilahi itu sendiri adalah cinta. Hakikat bagi sufi tidak bersifat konkret atau rasional, tidak pula bersifat *naqliyah-syari'yyah*, tetapi bersifat ilhami-*dzawqiyyah*. Oleh karena itu wajar apabila sarana untuk sampai ke hakikat merupakan sesuatu yang lain, bukan sesuatu yang konkret, rasional, dan *naql*. Sesuatu inilah yang disebut oleh kaum sufi dengan hati. Hati adalah kurnia ilahi yang dapat dipakai oleh sang sufi untuk menangkap Allah dan rahasia alam. Hati merupakan sentral pengetahuan dan cinta sekaligus.

Ada perbedaan yang besar antara pengetahuan hati dengan pengetahuan akal. Pengetahuan hati menangkap sesuatu secara

[5] Al-Qusyairi, *Ar-Risâlah al-Qusyairiyah*, juz II, hlm. 601–602.

langsung, sementara pengetahuan akal hanya mampu menangkap salah satu aspek dari sesuatu tersebut. Yang pertama merupakan kondisi di mana yang mengetahui dan yang diketahui menyatu, sementara yang kedua hanya menangkap hubungan antara yang mengetahui dengan yang diketahui, atau sejumlah hubungan. Yang pertama merupakan pengalaman dan kesaksian, sementara yang kedua hanya merupakan penilaian abstraksi. Pengetahuan sufi bersifat ilhami yang memancar dalam jiwa, bukan perolehan yang terjadi lewat usaha dan pilihan. Dari sini, pengalaman sufi secara mendasar tidak dapat dijelaskan sebab-sebabnya melalui akal, justru akallah yang dijelaskan sebab-sebabnya oleh pengalaman itu. Pengalaman tersebut merupakan gerak antara hati yang tak terhingga melalui kerinduan dan cintanya, dengan Yang Mutlak yang juga tak terhingga. Sementara itu, akal merupakan gerak yang terhingga, yang bergerak menuju ke arah yang tak terhingga. Yang pertama terkait dengan yang tak terhingga, sementara yang kedua tentunya terpisah dari yang tak terhingga.

Hanya saja, oleh karena hakikat itu tak terhingga, bukan berarti bahwa kebenaran tidak bisa dikenali. Hakikat dalam pengalaman sufi dapat dikenali, dirasakan, dan dikomunikasikan. Jika ada penghalang sehingga hakikat tidak dapat dikomunikasikan, sebenarnya akal termasuk di antara penghalang tersebut. Akal merupakan tirai yang menghalangi antara hati dengan cahaya hakikat. Untuk sampai pada hakikat, akal harus dilampaui, efektivitasnya harus dimatikan dan efektivitas hati harus dilepaskan. Melepaskan efektivitas hati mengharuskan pengalaman sufi menggunakan cara baru dalam mengekspresikannya. Hal itu karena tindakan tersebut menyingkapkan *wilâyah-wilâyah* yang tidak dapat ditangkap oleh bahasa sebab *wilâyah-wilâyah* tersebut memang bukan *wilâyah*-nya. Dari sini, bahasa kedua, dalam bahasa pertama, harus diciptakan, yaitu bahasa simbol dan isyarat. Apa yang tidak dapat digambarkan atau diekspresikan melalui ujaran, dapat ditunjukkan secara simbolik. Mengekspresikan secara simbolik merupakan satu-satunya cara agar

dapat menerima kondisi sufistik yang tidak dapat dibatasi oleh kata, dan yang pada gilirannya dapat menciptakan padanan imajinatif dari kondisi tersebut. Ekspresi tersebut tidak diarahkan pada akal, tetapi pada hati dan yang merespons dalam hati terhadap keindahan dan semua yang menyalahi adat dan kebiasaan. Sebagaimana kondisi sufistik yang tidak dapat dinilai dengan keiteria konkret dan nalar, demikian pula bahasa konvensional tidaklah mampu mengekspresikan hal-hal yang bertentangan dengan konvensi. Demikianlah, bahasa sufi lantaran bersifat batini, bersifat misteri. Sebagaimana semua hal yang bersifat misteri-batini, bahasa sufi tidak dapat dipahami dengan logika lahiriah, tetapi harus dipahami dengan logikanya sendiri, yaitu berdasarkan logika batin, hakikat-hakikatnya, dan dimensi-dimensinya.

3

Format puncak dan paling sempurna dari ekspresi sufi adalah *Syathah*. *Syathah,* seperti yang didefinisikan oleh as-Siraj, adalah: "Ekspresi aneh dalam menggambarkan gelora cinta akibat penuh dengan kekuatan dan kobaran cinta karena luapan dan tekanan-nya."[6] Dengan demikian, *syathah* melampaui akal, logika, dan realitas. Oleh karena itu, salah satu ciri pengalaman sufi adalah aneh, imajinatif, dan irasional. Konsekuensinya, pengalaman sufi dalam pandangan lahiriah terlihat jelek dan keji, namun menurut batinnya adalah benar. Dalam pengertian ini, as-Siraj menggambarkan *syathahat* sufi sebagai "lahiriahnya dinilai keji, dan batinnya benar dan lurus".[7]

Syathah merupakan kehadiran dalam permulaan bahasa. Jenis kehadiran ini sejalan dengan kehadiran dalam permulaan alam. Sebagaimana bahwa tasawuf merupakan "atribut Yang Benar yang dikenakan oleh seorang hamba", seperti yang didefinisikan oleh

[6] Abu Nashr as-Sirâj ath-Thûsi, *Al-Luma'*, ed. Abd al-Halim Mahmud dan Thaha Abd al-Bâqi Surûr, (Kairo: t.p., 1960), hlm. 453.

[7] *Ibid.*

Abu Yazid al-Busthami.[8] Selain itu, *syathah* juga merupakan atribut keperawanan bahasa yang dipakai oleh ucapan. *Syathah* merupakan ketidakhadiran pada bahasa-konvensi, sebagaimana tasawuf yang merupakan bentuk ketidakhadiran pada alam-konvensi. *Syathah* merupakan batin bahasa yang sejajar dengan batin ketuhanan. Sebagaimana batin kenabian tidak terhingga, demikian pula batin bahasa (*syathah*) menyiratkan dimensi-dimensi yang tiada batas. Ia merupakan bahasa tentang metabahasa.

Jika *syathah* merupakan penyingkapan pengalaman kesatuan dengan Allah, ia juga merupakan penyingkapan tentang substansi pengetahuan. *Syathah* merupakan tanda bagi eksistensi yang hakiki dan sekaligus pengetahuan yang hakiki. Dengan kata lain, ia merupakan penyingkapan ontologis-epistimologi, penyingkapan tentang hubungan antara yang ada dan pengetahuan. Oleh karena Allah hanya diketahui oleh Allah sendiri,[9] seperti yang dikatakan al-Junaid, sementara tujuan dari pengalaman sufi adalah mengetahui Allah maka pengertian dari pengalaman ini adalah bahwa sang sufi menjadi Allah, atau "aku" sendiri menjadi "Engkau". Mengenai hal ini, Abu Yazid al-Busthami, yang memberikan bentuk sempurna kepada *syathah*, menyatakan: "Suatu kali Dia (Allah) mengangkatku, kemudian meletakkanku di hadapan-Nya, dan berkata kepadaku: Wahai Abu Yazid, makhluk-Ku ingin sekali melihatmu. Aku menjawab: Hiasilah aku dengan keesaan-Mu, kenakanlah kepadaku ego-Mu, dan angkatlah aku ke ketunggalan-Mu hingga tatkala aku dilihat oleh makhluk-Mu, mereka berkata: "Kami telah melihat-Mu" maka Engkau adalah itu, dan aku sendiri sudah tidak ada di sana".[10]

---

[8] Abd ar-Rahman Badawi (*ed.*), *Syathahat ash-Shûfiyyah*, juz I, "Abu Yazid al-Busthami", (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1949), hlm. 86. Al-Busthami meninggal pada 261 H./874 M. Namun ada yang mengatakan ia meninggal pada 234 H.

[9] *Ibid.,* hlm 156. Al-Junaid meninggal pada 297 H./909 M.

[10] Abu Nashr as-Sirâj ath-Thûsi, *al-Luma'*, hlm. 461. Untuk menjelaskan makna tersebut ia mengatakan: "Aku dilihat oleh mata manusia bahwa saya seperti mereka. Andaikata mereka melihatku, bagaimana kondisi di alam ghaib, tentu mereka mati terkejut". Lihat Abd ar-Rahman Badawi (*ed.*), *Syathahât ash-Shûfiyyah*, hlm. 78.

Demikianlah, *syathah* tidak hanya menyingkapkan lenyapnya sang sufi dari dirinya dan tenggelam dalam Allah semata, tetapi juga menyingkapkan bahwa ke-*fana*'-an ini merupakan sebentuk pergantian. Dalam pergantian ini, sang pencipta menjadi makhluk dan makhluk menjadi pencipta. Dengan pengertian ini, al-Busthami mengatakan: "Maha suci aku! Maha suci aku!"[11] Kepada sang pencipta ia mengatakan: "Engkau merupakan cermin bagiku sehingga aku menjadi cermin".[12] Pergantian ini didahului dengan apa yang disebut kesejajaran atau kesesuaian (keserupaan) antara Allah dan manusia, di mana manusia menjadi seperti Allah. Mengenai hal ini, al-Busthami mengatakan: "Kemahku aku buat tepat di Arasy".[13] Jika kesamaan merupakan permulaan dari pergantian maka pergantian sendiri merupakan permulaan dari peralihan di mana manusia mengambil tempat dan peran Allah. Al-Busthami mengatakan: "Lebih baik bagimu melihatku sekali daripada engkau melihat tuhanmu seribu kali".[14] Ia berbicara kepada Allah: "Ketaatan-Mu kepadaku, wahai Tuhan, lebih agung daripada ketaatanku kepada-Mu".[15] Tentang Allah, ia mengatakan: "Pukulanku kepada-Nya lebih berat daripada pukulan-Nya kepadaku".[16]

Ketika sang sufi sampai pada tingkatan ini, konsekuensinya, bentuk alam, hubungan-hubungan, dan konsep-konsepnya, secara keseluruhan, menjadi berubah. Di antara bentuk-bentuk mendasar dari perubahan itu adalah tidak berlakunya tesis ruang dan waktu menurut akal; dalam arti ruang terkelupas dari sifat keruangannya, dan waktu terkelupas dari sifat kewaktuannya. Abu Yazid al-Bushthami (pernah) ditanya ketika ia berjalan di atas air dan di udara, datang ke Makah antara waktu adzan dan iqâmah, kemudian shalat

---

[11] Abu Nashr as-Sirâj ath-Thûsi, *Al-Luma'*, hlm. 474.

[12] Abd ar-Rahman Badawi (ed.), *Syathahât ash-Shûfiyyah*, hlm. 21.

[13] Abu Nashr as-Sirâj ath-Thûsi, *Al-Luma',* hlm. 474.

[14] Abd ar-Rahman Badawi (ed.), *Syathahât ash-Shûfiyyah*, hlm. 21

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.* Lihat juga hlm. 111.

dan lalu kembali lagi. Ia menjawab: “Malang sekali! Semua yang Anda sebutkan itu tidak ada apa-apanya. Kalau seorang mukmin diberi hal itu, sebenarnya burung pun diberi hal yang sama, pemberian yang tidak memiliki konsekuensi pahala dan siksa. Orang mukmin jauh lebih berharga bagi Allah daripada burung. Sementara yang Anda sebutkan tentang perjalananku antara adzan dan iqamah ke Makah, sebenarnya sebagian jin berjalan dengan cara seperti itu ke Makah dan kembali dengan membawa berita. Jika orang mukmin diberi seperti ini, sebenarnya sebagian jin juga diberi seperti itu. Orang mukmin jauh lebih mulia bagi Allah daripada jin”. Riwayat tersebut menambahkan bahwa al-Bushthami “bergetar, bergoncang, dan berkata: “Orang mukmin yang baik adalah yang didatangi Makah, dikelilingi di sekitarnya, dan kemudian kembali, sementara ia sendiri tidak merasakannya hingga seolah-olah ia melakukannya”.[17] Oleh karena itu, seorang sufi merupakan substansi yang tersebar di seluruh alam. Ia tidak dapat dibatasi oleh arah, justru arahlah yang muncul darinya. Dia tidak dapat dibatasi oleh ruang, dan justru dialah yang meliputi ruang.

Dalam pengertian ini, Abu Yazid al-Busthami mengatakan: “Orang mukmin adalah substansi, di mana pun ia muncul, Timur dan Barat berada di hadapannya. Ia mengambil darimana pun arah yang dia kehendaki”.[18] Dalam perspektif ini, jalan-jalan yang mengantarkan kepada Allah menjadi gugur sebab tak ada lagi penghalang ruang antara manusia dengan Allah. Bahkan, ketiadaan jalan menjadi syarat bagi sampainya (sang sufi) kepada Allah: “Lenyapkan jalan, engkau akan sampai kepada Allah”.[19] Demikian yang ia katakan.

Meliputi ruang berarti meliputi waktu. Al-Busthami menjawab orang yang bertanya kepadanya: “Bagaimana keadaan Anda di waktu

[17] *Ibid.,* hlm. 124. Dalam pengertian ini, al-Busthami mengatakan: “Saya melakukan thawaf sambil meminta ia. Setelah saya sampai kepadanya, saya melihat Ka’bah berputar mengelilingiku. Lihat *Ibid.* hlm. 77 dan 125.

[18] Abd ar-Rahman Badawi (*ed.*), *Syathahât ash-Shûfiyyah*, hlm. 112.

[19] *Ibid.,* hlm. 104.

pagi? “Tiada pagi dan sore. Pagi dan sore hanyalah bagi orang yang beratribut, sementara saya sama sekali tidak memiliki atribut”.[20] Sebagaimana bahwa ruang tidak membatasi sang sufi sebab “ruang tidak lepas darinya”,[21] demikian pula halnya dengan waktu. Waktu tidaklah membatasinya sebab bukan waktu, dalam istilah sufi, yang menjadi gurunya, tetapi dialah yang menjadi “guru bagi waktu”.[22] Waktu dan segala aturannya, sebagaimana ruang dan segala aturannya, berlaku bagi orang yang menempati waktu dan ruang; dalam arti bagi orang yang terdiri dari bagian-bagian dan memiliki atribut. Sementara pribadi yang lenyap dari subjektivitas berarti ia telah lenyap dari segala atributnya, dan pada gilirannya lenyap dari ruang dan waktu, masuk ke dalam keabadian dan substansi ketuhanan, melampaui ruang dan waktu.

Tatkala ruang dan waktu lenyap, sang sufi hadir bersama Allah, berubah menjadi cahaya murni (kehadiran murni). Kehadiran murni merupakan penghalang yang tidak memungkinkan untuk melihat; dalam arti bahwa kehadiran itu menghapuskan eksistensi konkret yang parsial: “Datanglah seseorang mengetuk pintu rumah Abu Yazid. Abu Yazid berkata: Apa yang kamu cari: dia menjawab: Abu Yazid. Abu Yazid menjawab: Saya juga dalam rangka mencari Abu Yazid semenjak dua puluh tahun yang lalu”.[23] Dia membuat variasi di kesempatan lain dengan mengatakan: “Siapa Abu Yazid? Barangkali aku bisa melihatnya”.[24] Kehadiran murni meniadakan kesamaan dari yang hadir murni. Demikianlah, segala atributnya lenyap, atau menjadi hilang. Al-Bustami mengekspresikan hal tersebut dengan mengatakan: “Yang seperti saya tidak ada kesamaannya di langit, dan yang semacam saya tidak memiliki atribut yang dapat dikenali

---

[20] *Ibid.,* hlm. 70.

[21] *Ibid.,* hlm. 75.

[22] *Ibid.,* hlm. 86.

[23] *Ibid.,* hlm. 110.

[24] *Ibid.,* hlm. 117.

di bumi ... atribut-atributku lenyap dalam kegaibannya. Yang gaib tidak memiliki sifat-sifat yang dapat dikenali".[25]

Inilah yang dijelaskan dalam pernyataannya yang lain: "Makhluk memiliki kondisi, namun orang yang *ârif* (yang ma'rifat) tidak memiliki kondisi sebab tanda-tandanya lenyap, identitasnya tenggelam dengan identitas lainnya, dan jejak-jejaknya bersembunyi dengan jejak-jejak lainnya".[26] Atau, pernyataan: "Saya keluar dari Yang benar ke Yang benar hingga mulutku berteriak: Wahai Dzat yang Engkau adalah aku. Aku benar-benar berada dalam posisi lebur ke dalam Allah".[27] Demikianlah, *fana* merupakan format tertinggi bagi kekekalan sebab ia merupakan format di mana "kuasa hakikat", seperti yang dibahasakan oleh al-Qusyairi, begitu dominan. Dalam dominasi ini, terwujudlah penglihatan terhadap Allah. Atau, dengan ungkapan lain, terwujudlah kesatuan kesaksian dengan kehadiran. Kesatuan ini merupakan bentuk pertama dari istilah yang kemudian dimunculkan oleh Ibn 'Arabi dengan kesatuan dari Yang Ada.[28] Kesatuan kesaksian merupakan kondisi atau pengalaman. Ia, seperti yang disebut oleh kaum sufi, merupakan inti ketauhidan atau kondisi pembauran, di mana Allah menuntut Allah, bukan yang lainnya, dan lenyaplah perbedaan antara aku dengan Engkau, antara manusia dengan Allah.

Dalam perspektif ini dapat dipahami bagaimana seorang sufi yang mencapai tingkatan ini dapat berteriak bahwa dia lebih agung daripada nabi: "Panji-panjiku lebih agung daripada panji-panji Muhammad",[29] kata al-Busthami. Ia juga mengatakan: "Aku masuk ke dalam lautan, sementara para nabi berdiri di pantainya".[30] Ini

---

[25] *Ibid.,* hlm. 111.

[26] Al-Qusyairi, *Ar-Risâlah al-Qusyairiyyah*, juz II, hlm. 603.

[27] "Tadzkirah al-Awliyâ'", juz I, hlm. 160, dikutip dari Abu A'la al-Afifi, *At-Tashawwuf*, hlm. 183.

[28] *Ibid.*

[29] Abd ar-Rahman Badawi (*ed.*), *Syathahât ash-Shûfiyyah*, hlm. 21.

[30] *Ibid.,* hlm. 22.

berarti bahwa kekuasaan Allah sendiri menjadi kekuasaan sang sufi. Tidak ada sesuatu apa pun yang membatasi kekuasaannya. Sebagaimana kekuasaannya mengubah citra dari yang ada, demikian pula makna dari yang ada berubah. Al-Busthami mengatakan: "Apa itu neraka? Besok aku pasti akan bersandar padanya. Saya katakan: Jadikanlah aku sebagai penebus bagi penghuninya, atau aku akan menelannya. Apa itu surga? Permainan anak-anak".[31]

Di sini, tampak jelas bahwa al-Busthami memberikan wujud kepada yang lahir, sebagaimana yang digambarkan syari'at, petunjuk lain, yakni hakikat, atau makna sebenarnya. Jelas pula ia mengacu pada fakta bahwa pengertian ini melampaui yang lahiriah dan sekaligus juga bertentangan. Dengan isyarat ini ia menegaskan: "Saya tahu bahwa apabila jahanam melihatku, pasti akan padam".[32]

Para sufi mengalihkan pengalaman eksistensial dan pengetahuan dari bingkai nalar dan wahyu ke bingkai hati. Eksistensi tak lagi berupa konsep-konsep dan proposisi-proposisi abstrak. Pengetahuan menjadi gugur kalau hanya sekadar penjelasan bagi data *a priori* atau penerimaan terhadap pernyataan yang diwahyukan. Dengan demikian, eksistensi menjadi gerak perubahan atau gerak kesia-siaan,[33] seperti yang diistilahkan al-Busthami, gerak tanpa henti dari kesia-siaan dalam kesia-siaan yang tiada hentinya, pengetahuan menjadi pengalaman dari perubahan ini dan penyingkapannya hingga tiada batasnya. Mengetahui berarti menyatu dengan yang diketahui, yaitu Allah. Hal itu karena "sifat bagi orang yang *ârif* (yang ma'rifat) adalah apabila pada dirinya mengalir sifat-sifat Yang Hak dan jenis ketuhanan".[34] Pada kondisi demikian, sang sufi tidak mencari pengetahuan,

---

[31] *Ibid.*, hlm. 22.

[32] *Ibid.*, hlm. 114.

[33] Dia mengatakan: "Aku nyaris berada di wilayah ketiadaan. Aku senantiasa terbang di wilayah itu selama 10 tahun hingga aku menjadi berasal dari tiada dalam ketiadaan dengan tiada. Kemudian aku nyaris berada dalam situasi lenyap, yaitu di wilayah tauhid. Aku senantiasa terbang dengan ketiadaan dalam kelenyapan hingga aku jatuh dalam ketiadaan sama sekali.

[34] Abd ar-Rahman Badawi (*ed.*), *Syathahât ash-Shûfiyyah*, hlm. 79.

tetapi dia sendiri menjadi sumber pengetahuan. Sebagaimana al-Busthami mengatakan, pada tataran eksistensi: "Aku adalah Tuhanku yang tertinggi".[35] Ia juga mengatakan pada tataran pengetahuan: "Saya adalah Lauh Mahfuzh",[36] yakni sumber di mana segala sesuatu ada di dalamnya.[37]

---

[35] *Ibid.,* hlm. 103.

[36] *Ibid.,* hlm. 80, 113. Dua ungkapan tersebut dinyatakan oleh Abu Yazid al-Busthami.

[37] Mengenai pengertian pengalaman sufi, untuk mengetahui lebih jauh silahkan baca: Paul Nwyia, *Exégèse coranique et Langage mystique*, (Beyrouth: Dar El-Machreq, 1970); Louis Massignon, *La passion d'Al-Hosayn – ibn – Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, 2 volume. (Paris: Geuthner, 1922); Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2 jilid. E. d, Urin, (Paris: t.p., 1954), dan Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Ed. Flammarion, (Paris: t.p., 1958).

4
Kreativitas dan Kebaruan dalam Puisi Abu Nuwas dan Abu Tamam

1

Ada fenomena yang menarik untuk diperhatikan: bisa diduga bahwa keluarnya para penyair Arab dari batas-batas wilayah Jazirah Arab dan dari bingkai kesukuan, ke kawasan-kawasan baru akibat gerakan penaklukan (*fath*), menjadi kesempatan bagi mereka untuk keluar dari batas-batas tematik puisi tradisional. Selain itu, hal tersebut juga menjadi kesempatan bagi mereka untuk mengalami peristiwa-peristiwa yang tidak terjadi antarkabilah dengan kabilah lainnya, atau antara muslim Arab dengan Arab non-Islam, tetapi terjadi antara bangsa Arab dengan musuhnya. Sebagai konsekuensinya, kemenangan orang Arab atas lawan-lawannya, atau perasaannya ia akan menang, ditopang oleh keyakinannya bahwa agama barunya telah dan akan menjamin kemenangan baginya. Oleh karena itu, ia mengekspresikannya dengan penuh semangat; semangat yang hanya diketahui oleh mereka yang mengenal kecamuk perang dengan musuh. Pada gilirannya, ia melihat berbagai bentuk baru kehidupan dan perilaku di kawasan-kawasan baru, kemudian ia terkesan dan mengekspresikan kesannya.

Meski demikian, keluarnya mereka tidak sampai menimbulkan perubahan-perubahan estetik, tetapi hanya menyebabkan terjadinya perluasan tema. Meskipun penaklukan Islam, paling tidak secara

vertikal, mengubah negeri-negeri dan sejarah secara keseluruhan, hal itu ternyata tidak memberi inspirasi kepada seorang penyair sekalipun untuk membuat satu *qashîdah* yang dapat dikatakan sebagai *qashîdah* besar (*master piece*), baik dalam aspek epos maupun aspek puisi estetiknya. Bahkan, apa yang disebut dengan puisi penaklukan, dari berbagai seginya, kualitasnya berada di bawah tingkatan puisi Jahiliah dan juga di bawah puisi Arab secara umum pada masa Umayyah dan Abbasiyah.[1]

A'sya Hamdan[2] dalam puisinya, selama keterlibatannya dalam penaklukan wilayah Dailam dan sekitarnya atau wilayah Mukkaran, tidak memunculkan emosinya bahwa ia seorang penakluk atas nama agama baru, tetapi puisinya justru muncul dari pengalaman keluarga yang ia alami, dan dari perasaannya tentang kesatuan (dengan keluarga) dan perasaan alienasi (dari keluarga). Sebaliknya, ia tidak mengakui bahwa ia datang ke Mukkaran sebagai pejuang, tetapi ia justru datang ke situ karena terpaksa. Ia mengatakan:

Bukanlah kebutuhanku datang ke daerah Mukkaran
Tidak pula berperang di sana, dan tidak pula berdagang
Tetapi aku diutus ke sana karena terpaksa
Dikatakan: pergi, bagaikan orang yang diperintah.

Adalah fakta bahwa Islam sendiri tidak memberikan inspirasi kepada para penyair Arab yang memeluknya di awal-awal kedatangannya, berupa puisi yang bernilai. Lebih tepatnya, peristiwa penaklukan tidak memberikan inspirasi kepada mereka. Dari sisi ekspresi

---

[1] Tentang contoh puisi penaklukan, lihat An-Nu'mân Abd al-Muta'âl al-Qâdhi, *Syi'r al-Futûh al-Islâmiyyah fî Shadr al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Qaumiyyah li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1965).

[2] A'sya Hamdan digambarkan oleh al-Ashma'i sebagai "salah satu pujangga", dan sebagai "penyair yang produktif". Mengenai dia, pengarang buku *Al-Aghâni* (Abu al-Faraj al-asfihani) mengatakan: "Ia merupakan penyair yang bagus bahasanya dan penganut aliran Kufah. Ia penyair di zaman pemerintahan Umayyah. Lihat Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, jld. VI, (Kairo: Dâr al-Kutub as-Siyasi, t.t.), hlm. 33–35, 38–42, dan 56. Lihat juga Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, (Kairo: Dar an-Nahdhah, 1965), hlm. 191.

estetik penyair Arab tetap terbelenggu oleh sensitivitas kebaduwian dan rasionalitas Jahiliahnya. Puisi Arab yang ditulis tentang penaklukan atau tentang pemberontakan dan revolusi dalam masyarakat Islam, dengan satu atau lain bentuk, mengambil inspirasi dari prinsip-prinsip Islam atau kata-kata dan pesan-pesan Al-Qur'an. Seluruhnya merupakan puisi langsung dan bersifat laporan; dalam arti bahwa dari sisi estetik merupakan puisi yang rendah.[3]

Meskipun demikian, puisi ini memiliki nilai dari dua sisi: sejarah dan pemikiran. Dari perspektif pertama, puisi ini membantu dalam mentransformasi puisi Arab dari lingkaran fanatisme kesukuan ke lingkaran fanatisme baru: kelompok atau politik.[4] Contoh terbaik dalam hal ini adalah puisi kelompok Khawarij. Puisi ini, dari perspektif kedua, berusaha mengawinkan puisi lirik Jahiliah dengan dimensi pemikiran yang dapat kita sebut sebagai benih dari apa yang sekarang kita sebut sebagai puisi ideologis. Masalah ini telah kami singgung.

Jika penaklukan sendiri tidak memberi inspirasi kepada para penyair maka sebaliknya, situasi stabil di berbagai negeri yang ditaklukkan atau dibangun selama masa gerakan penaklukan, seperti Bashrah dan Kufah, memiliki peran yang penting, kira-kira dalam menciptakan sensitivitas perpuisian baru. Barangkali di antara gejala awal dari sensitivitas tersebut adalah penolakan para penyair terhadap kondisi ekonomi mereka lantaran perbedaan kelas. Yang paling menonjol dalam hal ini, sampai dengan abad II H., adalah di Kufah

---

[3] Mengenai contoh puisi ini, lihat Al-Mas'udi, *Murûj adz-Dzahab wa Ma'adin al-Jauhar*, juz II, (Kairo: al-Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, 1958); Nashr bin Muzahim, *Waq'ah Shiffîn*; Ibn Abi al-Hadid, *Syarh Nahj al-Balâghah*, ed. Muhammad Abi al-Fadhal Ibrahim, (Kairo: Mathba'ah al-Halabi, 1959); Ath-Thabari, *Ahdâts Yaum al-Jamal*; Ibn Saad, *Kitâb ath-Thabaqât al-Kabir,* jld VI, (Beirut: Thab'ah Shadir, 1957), hlm. 153 dan 154; Ad-Dainuri, *Al-Akhbâr ath-Thiwâl*, (Kairo: Wizarah ats-Tsaqafah, 1960), hlm. 237. Kami tidak mengecualikan dari hal tersebut bahkan terhadap puisi A'sya Hamdan, al-Kumayyit, dan puisi Abu al-Atahiyyah.

[4] Para penyair Arab tidak terlepas dari fanatisme kesukuan ini, bahkan dalam berbagai pergolakan dan pemberontakan ini. Lihat Nashr bin Muzahim, *Waq'ah Shiffîn*, hlm. 231 dan seterusnya. Lihat juga Yusuf Khalif, *Hayah asy-Syi'r fî al-Kûfah*, (Kairo: t.p., 1968), hlm. 451–470.

karena adanya perbedaan ekonomi yang besar antara kelompok Arab aristokrat dan kelompok rakyat yang terdiri dari para petani, pengrajin, dan budak non-Arab.[5] Penolakan ini secara negatif terlihat pada sikap penyair yang mengekspresikan kondisi ekonomnya sendiri dengan citra-citra yang memilukan dan mengejek. Secara positif, hal tersebut terlihat jelas pada sikap perlawanan dan pemberontak-annya untuk mengubah kemapanan (*status quo*). Dalam puisi Ubaidillah bin al-Hurr terlihat model puisi terkait dengan penolakan secara positif ini. Sementara itu, puisi al-Hakam bin Abdal al-Asadi[6] memberikan contoh penolakan secara negatif. Sebagai contoh di antara puisinya adalah:

> Aku hanya memiliki tempayan dan pot bunga
>
> Buku hias bagaikan tatto
>
> Baju yang aku jual demi sepotong roti
>
> Kami tambal sobekannya dengan kulit

Dia merampok harta kelompok aristokrat Kufah, para gubenur dan pembesar, dalam istilah al-Jahizh,[7] dengan cara memberikan ancaman secara serius melalui ejekan-ejekannya. Puisinya mudah, langsung, dan sederhana sehingga mudah menyebar di kalangan masyarakat. Diriwayatkan bahwa dia pernah mengejek Muhammad bin Hisan bin Sa'ad at-Tamimi, penguasa bidang pajak untuk wilayah Kufah, melalui *qashîdah*-nya yang terus ia tambahkan (perbarui) sampai ia meninggal. *Qashîdah* tersebut disebarkan di kalangan masyarakat Kufah dan menjadi terkenal sampai-sampai al-Mukari yang sedang menarik keledainya saja mendendangkan bait-bait puisi *qashîdah* tersebut.[8]

---

[5] Yusuf Khalif, *Hayah asy-Syi'r fî al-Kûfah*, hlm. 471–498.

[6] Lihat biografi al-Asadi dalam Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni,* jld. II, hlm. 404–426. Lihat juga Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyîn*, jld III, ed. Hasan as-Sandubi, (Kairo: al-Istiqamah, 1947), hlm. 74–75. Ia meninggal sekitar tahun 100 H./718 M.

[7] Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyîn*, hlm. 74.

[8] Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, jld II, hlm. 414.

Awal stabilitas di kota merupakan fase transisi. Dalam fase ini kelompok Mawali (bukan asli Arab) mulai memperkuat bahasa Arab dan memakainya sebagai sarana ekspresi. Mereka menambahkan ke dalam bahasa Arab karakter-karakter psikologis dan rasionalitas mereka. Dengan cara demikian, bahasa mendapatkan dimensi-dimensi baru. Di sisi yang lain, generasi penyair yang asli keturunan Arab dilahirkan dan tumbuh di kota, jauh dari kampung halaman. Hal ini menyebabkan bahasa mereka, dan mereka sendiri, mendapatkan dimensi-dimensi baru. Sebagai contoh untuk aspek yang pertama adalah penyair Abu al-Atha' as-Sindi,[9] dan yang kedua adalah al-Kumayyit.

Penyair pertama menulis puisinya dengan bahasa yang bukan bahasa ibunya, tetapi ia menguasai bahasa tersebut dengan bagus, baik dari aspek kata maupun gaya bahasanya. Masksud saya, ia pandai menuliskannya karena ia tidak pandai dalam mengucapkannya. Demikianlah, puisinya muncul dengan semangat non-Arab, namun dengan pola Arab. Puisinya merefleksikan keinginannya, sebagai keturunan non-Arab, untuk menunjukkan bahwa ia menguasai bahasa Arab sebagaimana anak-anak keturunan Arab asli. Puisinya merefleksikan keinginannya untuk mendekati para pemangku kekuasaan. Dalam hal ini, ia mendapatkan kesuksesan sehingga ia menjadi salah seorang penyair Bani Umayyah. Ia memuji mereka, membela mereka, dan mengejek musuh-musuh mereka. Akan tetapi, dalam lubuk hatinya yang paling dalam, ia merasa tertekan berhadapan dengan bahasa Arab. Rasa tertekan ini ia ekspresikan dengan bait-bait puisi. Dalam bait-bait puisi tersebut ia

---

[9] Abu al-Atha' as-Sindi hidup sekitar awal dari sepertiga akhir abad pertama hingga akhir dari sepertiga akhir abad kedua hijriyah. Ia meninggal di akhir masa al-Manshur. Ayahnya adalah seorang Sind yang tidak mengerti bahasa Arab. Baca biografinya dalam Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni,* jld. XVI, (cet. de Sacy), hlm. 87 dan seterusnya; Abdullah bin Muslim ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, jld II, (Beirut: Dar-ats-Tsaqafah, 1969), hlm. 652; Al-Khafaji, *Al-Khizânah al-Adab,* jld IV, (Baghdad: Maktabah al-Mutsanna, t.t), hlm. 167.

memohon kepada salah seorang yang dipujinya agar mau memberi kepadanya seorang anak yang bagus dalam mengucapkan bahasa Arab, yang bertindak mengembangkan puisinya agar para pendengarnya dapat memahaminya. Ia mengatakan:

> Aku kesulitan mencari para perawi, hai Ibn Sulaim
> Lidahku menolak untuk menegakkan puisiku
>
> Dadaku bergejolak menahan sesuatu yang aku sembunyikan
> Karena kesulitan bicara penguasaku bersikap kasar terhadapku
>
> Pandangan orang terhadapku semakin jelek karena warna kulitku
> Hitam pekat, warna yang tidak disukai
>
> Karenanya segalanya menjadi berbalikan
> Bagaimana aku dapat menyikapi lidahku ...[10]

Puisi as-Sindi mengekspresikan fase awal dari kemahiran non-Arab terhadap bahasa Arab *Fush-ha* (baku) atau Arab lama. Kemahiran ini didapatkan dalam rangka ia bisa terlibat dengan penguasa dan kebesaran Arab. Akan tetapi, puisinya hanya berbentuk *nazham* dan bahasa (Arab), tidak mengandung nilai apa pun pada tataran estetika. Oleh karena itu, puisinya tidak bercorak "Arab" maupun "non-Arab". Puisinya tidak termasuk puisi "lama" maupun "baru". Puisi tersebut hanyalah sarana untuk dapat memasuki iklim Arab.

Sementara itu, puisi al-Kumayyit juga merepresentasikan kondisi yang sama, namun pada tataran lain. Al-Kumayyit asli Arab, namun ia berperadaban. Ia lahir di Kufah dan meninggal di sana (60–126 H.). Ini berarti bahwa ia "belajar" bahasa Arab kuno, melestarikannya, dan ia berpengetahuan melalui bahasa ini. Dikatakan bahwa ia memiliki dua nenek yang sama-sama pernah mengalami kehidupan Jahiliah. Mereka berdua pernah memberikan ilustrasi tentang kehidupan tersebut kepadanya, dan menceritakan tentang hal-hal yang

[10] Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni,* jld. XVI, (cet. de Sacy), hlm. 79. Abu Atha' as-Sindi diberi oleh Ibn Sulaim seorang anak kecil yang bagus bahasa Arabnya. Anak tersebut bernama Athâ'. Dari situlah kemudian dia diberi nama *kunyah* dengan anak tersebut (Abu Athâ'). Kemudian dia menjadi orang yang meriwayatkan puisinya.

berasal dari Jahiliah kepadanya. Diriwayatkan bahwa ia "menguasai" bahasa Arab lama, nasab-nasab bangsa Arab dan sejarahnya hingga ia menjadi "profesor" dalam masalah tersebut.[11] Meskipun demikian, para sarjana bahasa mengatakan bahwa watak kebaduwian al-Kumayyit mengurangi nilainya, dan watak kebahasaannya membuatnya sulit. Oleh karena itu, "puisinya tidak dapat dibanggakan",[12] kata al-Mufadhdhal adh-Dhabbi.

Al-Ashma'i mengatakan tentang al-Kumayyit bahwa dia termasuk generasi baru sehingga bahasanya tidak dapat dijadikan argumen.[13] Dia akan mengatakan apa saja yang dia dengar meskipun dia tidak memahaminya.[14] Dia termasuk penduduk Kufah. Dia belajar bahasa-bahasa lama dan meriwayatkan puisi. Dia juga menjadi guru. Oleh karena itu, ia tidak seperti masyarakat Baduwi, dan tidak juga termasuk masyarakat berperadaban".[15] Diriwayatkan bahwa Abu Tamam bertanya kepada seorang Baduwi mengenai pendapatnya tentang al-Kumayyit. Ia menjawab: "Dia mengucapkan puisi secara serampangan, sesuatu yang tidak boleh menurut kami. Kami juga menilainya tidak bagus. Akan tetapi, menurut kalian, hal itu diperkenankan. Meski demikian, bahasa masyarakat baru yang paling menyerupai bahasa kami dan yang paling bagus adalah bahasa dia".[16] Demikianlah, al-Kumayyit adalah pencipta puisi bagi masyarakat baru. Ia *penembang* bahasa yang mirip dengan bahasa Arab bila dikaitkan dengan bahasa Arab Baduwi. Dengan kata lain, ia meniru puisi dan bahasa lama dengan pandainya.[17]

---

[11] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 368; Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni,* jld. XV, (cet. de Sacy), hlm. 109; Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, ed. Ali Muhammad al-Bujawi, (Kairo: Dar Nahdhah, 1965), hlm. 191–192; *Al-A'lâq an-Nafîsah*, hlm. 216; dan Al-Khafaji, *Khizânah al-Adab* jld I, hlm. 69.

[12] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 192.

[13] *Ibid,* hlm. 191, 192, 208, dan 209. Pendapat ini berbeda dengan pendapat Sibawaih. Lihat Fuck, *Al-Arabiyyah*, (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1951), hlm. 51–52.

[14] *Ibid,* hlm. 192–209.

[15] *Ibid.,* hlm. 191–192.

[16] *Ibid.,* hlm. 917.

[17] Jika memang demikian kondisi yang dialami al-Kumayyit di abad permulaan hijriah, bagaimana kondisi para penyair yang hidup di akhir abad ke 14?

Fase ini dapat disebut sebagai fase non-Arab yang berusaha menjadi Arab, dan yang Arab menjadi non-Arab.

Bermula dari sepertiga kedua abad II H., bahasa generasi baru mendominasi, demikian pula halnya dengan penyair generasi baru. Bahkan, para penyair generasi baru lebih mengakar dalam masalah pengalaman kreativitas puisi Arab, dan mereka bahkan mengungguli orang-orang Arab asli. Karya puisi mereka menjadi sumber dan juga iklim pertama bagi perubahan. Muslim bin al-Walid[18] merupakan orang

---

[18] Muslim bin al-Walid adalah seorang *mawla*, penyair peranakan (baru). Dia dilahirkan dan dibesarkan di Kufah. Dia memiliki hubungan baik dengan Harun al-Rasyid dan keluarga kerajaan Baramikah. Ia memulai kehidupannya bersama dengan para penyair *mujûn* dan *zindiq* di Kufah. Ia juga memiliki hubungan baik dengan al-Ma'mûn dan al-Fadhl bin Sahl. Dia meninggal ketika menjadi gubernur wilayah Bazid Jurjan. Lihat Al-Khatib al-Baghdadi, *Târîkh Baghdad*, juz XIII, (Kairo: t.p.,1931), hlm. 96; Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni,* jld. II, (cet. de Sacy), hlm 88; Al-Abbasyi, *Ma'âhid at-Tanshîsh*, jld. II, hlm. 10; Ibn Rasyiq, *Al-Umdah fî Mahâsin asy-Syi'r wa Adabihi wa Naqdihi,* jld. I, (Beirut: Dar al-Jil, 1972), hlm. 127; Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ',* (Beirut: Dar ats-Tsaqafah, 1969), hlm. 528; dan Al-Marzabani, *Mu'jam asy-Syu'arâ'*, (Kairo: t.p., 1354), hlm. 372. Lihat juga antologinya yang dicetak pada Dâr al-Ma'ârif Mesir.

Mengenai Muslim bin al-Walid, pengarang *Al-Aghâni* (Abu al-Faraj al-Asfihani) mengatakan: "Sepanjang yang mereka duga, Muslim bin al-Walid merupakan orang pertama yang menciptakan puisi yang dikenal dengan *al-badî'*, yaitu sebuatan jenis puisi *al-badi'* dan *al-lathif*". Lihat Al-Abbasyi, *Ma'âhid at-Tanshîsh*, jld II, hlm. 10. Ibn Rasyiq mengatakan: "Dia merupakan orang yang pertama kali—dari kalangan penyair baru—yang berusaha membuat puisi *al-badî'*, yang memaksakan diri untuk itu dan dia banyak membuat model puisi seperti itu, padahal dalam puisi-puisi baru sebelum Sharî' (julukannya adalah Sharî' al-Ghawâni) hanya ada sedikit puisi dengan model seperti itu". Lihat Ibn Rasyiq, *Al-Umdah* ..., jld. I, hlm. 85.

Ibn Mahrawaih mengatakan: "Orang yang pertama kali merusak puisi adalah Muslim bin al-Walid. Dialah yang memperkenalkan model puisi yang disebut oleh banyak orang dengan *badî'*". Lihat Al-Amidi, *Al-Muwâzanah bain Syi'r Abi Tamam wa al-Bukhtari*, ed. Sayyid Saqar, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1961–1965), hlm. 7, dan Al-Abbasyi, *Ma'âhid at-Tanshîsh*, jld. II, hlm. 10. Al-Marzabâni mengatakan: "Dialah orang yang pertama memperkenalkan model *badî';* dia banyak menciptakan puisi tersebut dan kemudian diikuti oleh para penyair". Lihat Al-Marzabani, *Mu'jam asy-Syu'arâ'*, hlm. 372.

Sebagian sarjana tidak sependapat dengan pandangan-pandangan di atas. Ibn al-Mu'taz mengatakan bahwa bentuk *badî'* sudah ada dalam Al-Qur'an, hadits, ucapan para sahabat, orang Arab, dan puisi-puisi generasi lama. Jadi, bukan Muslim dan semacamnya yang pertama kali melakukannya. "Hanya saja, model puisi memang banyak ditemukan pada puisi-puisi mereka sehingga dikenal di masa mereka hingga disebut dengan sebutan *badi'*, dia pun kemudian mengungkapkannya dan mengacu pada model itu". Lihat Ibn al-Mu'taz, *Kitâb al-Badî'*, (London: t.p., 1935), hlm. 1. Al-Amidi mengatakan:

pertama yang berusaha menjadikan puisi sebagai kreasi dalam membentuk kata-kata secara estetis. Mengenai Muslim al-Walid, Ibn Qutaibah mengatakan bahwa dia "merupakan orang pertama yang memperhalus makna dan kata-kata".[19] Basysyar bin Burd[20] menduduki posisi mendasar dalam menciptakan bahasa puisi baru; maksudnya posisi dasar dalam membuat penyimpangan terhadap dasar-dasar puisi lama. Diriwayatkan bahwa dia adalah "guru bagi generasi baru. Dari dialah mereka meneguk, dan jejaknyalah yang mereka ikuti".[21] Menurut riwayat Abu Hatim as-Sijistani, dia pernah bertanya kepada al-Ashma'i mengenai siapa di antara dua penyair ini yang paling bagus: Basysyar atau Marwan bin Abu Hafshah? Al-Ashma'i menjawab: Basysyar. Alasannya, "karena Marwan menempuh jalan generasi lama. Ia menempuh jalan yang sudah banyak dilakukan, namun dia tidak dapat menyamai mereka. Sementara itu, Basysyar menempuh jalan yang belum ditempuh seorang pun sehingga dia unik dan bagus dalam hal ini".[22]

Arti penting Basysyar tidak hanya terbatas pada aspek estetika dalam puisinya, tetapi juga mencakup posisi pemikirannya secara umum. Basysyar menolak tradisi-tradisi sosial yang dominan. Kadang-kadang ia meragukannya, dan kadang-kadang mengejeknya. Ia mengejek akidah dan kekuasaan yang merepresentasikan

---

"Dia bukan pencetus model ini, dan dia juga bukan orang yang pertama dalam hal ini. Akan tetapi, dia mencermati jenis-jenis puisi yang disebut dengan sebutan *badî'*, yaitu *isti'ârah, thibâ',* dan *tajnîs*, yang tersebar dan berserakan dalam puisi-puisi generasi lama. Dia pun kemudian memberikan perhatian terhadapnya dan banyak menciptakan puisi seperti itu". LIhat Al-Amidi, *Al-Muwâzanah* ..., hlm. 6. Muslim bin al-Walid dilahirkan antara tahun 130–140 H, dan meninggal pada 208 H.

[19] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, jld. II, hlm. 812.

[20] Basysyar bin Burd adalah seorang *mawla* yang berasal dari Thakharistan. Dia seorang tawanan al-Muhallab bin Abi Shufrah. Dia meninggal karena dicambuk atas perintah Khalifah al-Mahdi (167 H, atau 168 H, atau 785 M). Lihat Ibn Khaliqan, *Wafayât al-A'yân,* ed. Ihsan Abbas, jld. I, (Beirut: Dar ats-Tsaqafah, t.t.), hlm. 271 dan seterusnya; Ibn Mu'taz, *Thabaqât asy-Syu'ara*, ed. Abd as-Satar Faraj, (Kairo: t.p., 1956), hlm. 21–31.

[21] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 390.

[22] *Ibid.,* hlm. 392

tradisi-tradisi tersebut. Ia mengutarakan dengan terang-terangan keyakinannya sendiri.[23]

Dia menebarkan kenikmatan dan kebebasan sehingga puisinya melahirkan medan kebebasan moral-seksual. Hal inilah yang menjadikan tokoh-tokoh hadits dan fiqh menyerang dan memfitnahnya hingga ia dibunuh oleh Khalifah al-Mahdi.

Basysyar sangat percaya dengan puisinya.[24] Dia sadar bahwa dirinya sedang membuka era baru dari puisi. Suatu kali ia ditanya: "Dengan apa Anda dapat mengungguli orang-orang segenerasi Anda, dan Anda mengungguli orang-orang yang sezaman dengan Anda dalam hal menciptakan makna-makna puisi yang indah dan dalam menghaluskan kata-kata? Ia menjawab: Saya menerima semua yang dicurahkan oleh hatiku, semua yang dibisikkan oleh jiwaku, dan semua yang dibangkitkan oleh pikiranku ... Demi Allah, perasaan takjub terhadap sesuatu yang saya munculkan tidak akan dapat mengendalikanku".[25] Pernyataan ini mengandung indikasi bahwa puisi dalam pandangan Basysyar merupakan seni sehingga seorang

---

[23] Ia mengatakan, umpamanya:

Wahai anak akal, kepalaku sudah berat bagiku
Memikul dua kepala suatu hal yang berat sekali
Mintalah kepada selainku untuk menyembah dua tuhan
Sebab dengan satu saja aku sudah sibuk

Ia mengatakan:

Tanah itu gelap dan api bersinar
Api disembah semenjak ia ada

Ia mengatakan:

Iblis lebih utama daripada moyang kalian, Adam.
Sadarlah wahai orang-orang jahat
Api unsur pembentuknya sementara Adam dari tanah
Tanah tak akan dapat mencapai ketinggian derajat api

[24] Ia mengatakan, umpamanya:

Aku penuhi negeri-negri di antara Faghmur
Qairawan kemudian Yaman
Dengan puisi yang dipakai shalat oleh perawan dan janda
Mereka shalat seperti halnya orang-prang sesat menyembah berhala

[25] Al-Khashri, *Zuhar al-Âdâb wa Tsamr al-Albab,* jld. I, (Kairo: t.p., 1935), hlm. 110.

penyair tidak cukup mengekspresikan secara alamiah, namun yang penting justru adalah bagaimana mengekspresikannya. Watak alami sendiri tentunya tidak mengandung nilai puitik sama sekali, justru yang alamiah itulah yang harus ditampilkan secara artistik. Pernyataan ini mengindikasikan bahwa Basysyar berpendapat: puisi merupakan pencarian terus-menerus. Dari sini seorang penyair tidak heran dengan apa yang dia hasilkan, hanya karena produk tersebut diambil dari sesuatu yang belum dihasilkan.

Puisi Abu al-Atahiyah[26] menampilkan model lain dari sensitivitas yang muncul di kota. Dalam puisinya bertemu kesucian agama, kata-kata bijak, dan apa yang dapat kita sebut dengan puisi populer atau simplifikasi puitik. Ia menulis puisi seolah-olah sedang menempatkan ujaran manusia ke dalam *wazan* dan *qâfiyah*. Oleh karena itu, bagi dia, tidak ada perbedaan antara puisi dengan ujaran masyarakat awam, kecuali hanya pada *wazan* dan *qâfiyah*-nya saja. Ia pernah berkata bahwa kebanyakan manusia "berbicara dengan puisi, hanya saja mereka tidak menyadarainya. Andaikata mereka pandai menyusunnya pasti mereka semua menjadi penyair".

Dinyatakan bahwa Abu al-Atahiyah telah menjalankan sebuah pengalaman untuk menguatkan pendapatnya. Ia kemudian mengambil ujaran masyarakat awam yang hidup di pasar dan mengungkapkannya dalam format puisi yang ber-*wazan* dan ber-*qâfiyah*.[27] Ia membela kecenderunganya ketika ia mengatakan: "Sesuatu yang paling dikagumi manusia adalah sesuatu yang mereka pahami".[28] Hanya saja, dia mempercayai puisi lain, yang disebut dengan puisi "para pujangga yang mendahuluinya, atau seperti puisi Basysyar dan Ibn Haramah". Sebab, jika penyair tidak menulis seperti mereka—

[26] Dia adalah Ismail bin al-Qâsim. Dia seorang budak dan dia termasuk penyair yang dituduh sebagai zindiq. Lihat Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni,* jld. IV, hlm. 3 dan seterusnya; Ibn al-Mu'taz, *Thabaqât asy-Syu'ara'*, hlm. 227–334; Ibn Khaliqan, *Wafayât al-A'yân*, jld. I, hlm. 2 19 dan seterusnya. Ia meninggal pada 211 H., namun ada yang mengatakan meninggal pada tahun 213 H.

[27] Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, jld. IV, hlm. 39.

[28] *Ibid.,* hlm. 70.

menulis puisi yang sulit dipahami oleh kebanyakan masyarakat, atau puisi "pujangga'—maka yang lebih tepat bagi penyair adalah "kata-katanya harus jelas bagi masyarakat awam seperti puisi saya".[29] Dengan kata lain, Abu al-Atahiyah mengatakan bahwa penyair harus benar-benar kuno, atau benar-benar baru. Seorang penyair tidak boleh bercampur, dalam arti tidak jelas. Suatu kali ia pernah mencela Ibn Munadzir dengan menyatakan: "Puisi Anda tidak jelas, tidak terkait dengan puisi pujangga, sementara Anda sendiri menyimpang dari angkatan baru. Mungkin Anda memang ingin menyerupai al-Ajjaj dan Ru'bah, namun ternyata Anda tidak terkait dengan keduanya, dan bahkan tidak sedang berada di jalan keduanya. Jika Anda berkiblat ke angkatan baru, Anda sama sekai tidak melakukan apa pun".[30]

Dari sini dapatlah dimengerti mengapa Abu al-Atahiyah memilih cara berpuisi secara sederhana atau pasaran. Suatu kali Sullam al-Khasir berkata kepadanya, setelah ia mendengar salah satu *qashîdah* Abu al-Atahiyah: "Anda telah membuat *qashîdah* yang sangat bagus andai kosa katanya tidak pasaran". Ia menjawab: "Demi Allah, yang aku sukai dalam *qashîdah* itu justru yang Anda hindari".[31] Dengan demikian, puisi mendekati prosa, dan menjadi pola ber-*wazan* bagi ujaran masyarakat banyak, khususnya masyarakat awam. Prosaitas ini, bagi Abu al-Atahiyah, menggiringnya ke arah penyimpangan terhadap sistem *qâfiyah* tradisional, seperti yang terlihat jelas dalam *qashîdah*-nya yang berjudul *Dzât al-Amtsâl*. Dalam *qashîdah* ini, Abu al- Atahiyah memberlakukan dasar percampuran pada *qâfiyah-qâfiyah*-nya. Ia juga terdorong untuk menyeleweng dari sistem per-*wazan*-an tradisional. Mengenai hal ini, puteranya, Muhammad, mengatakan: "Dia memiliki bentuk-bentuk *wazan* yang tidak terdapat dalam Ilmu Arudh".[32] Abu al-Faraj berkata: "Dia memiliki bentuk-bentuk *wazan* yang ia nyatakan, namun belum pernah ditampilkan

---

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.*, hlm. 90–91.

[31] *Ibid.*, hlm. 94–5.

[32] *Ibid.*, hlm. 13.

oleh generasi-generasi sebelumnya".[33] Ibn Qutaibah mengatakan: "Oleh karena begitu mengalir dan mudahnya puisi bagi dirinya, terkadang ia mengucapkan sebuah puisi yang ber-*wazan*, namun menyimpang dari pakem-pakem *wazan* puisi Arab".[34] Al-Mubarrad mengatakan: "Sering kali ia menggunakan arudh-arudh yang menyimpang kalau memang sejalan dengan kata hatinya".[35]

Pernyataan-pernyataan di atas menunjukkan bahwa *wazan* tidak terbatas hanya dalam Ilmu Arudh saja, tetapi *wazan* juga merupakan sesuatu yang sejalan dengan kata hati. Dengan kata lain, *wazan* merupakan kreativitas, bukan kaidah. Sebuah kreativitas yang menyembul dari dalam hati, bukan merupakan paksaan secara eksternal. Barangkali Abu al-Atahiyah menunjukkan hal tersebut ketika ia mengatakan: "Saya lebih besar daripada Arudh".[36]

Ibn Qutaibah menyampaikan sebuah riwayat tentang Abu al-Atahiyah. Riwayat tersebut menunjukkan prinsip musikalitas yang menjadi perhatian Abu al-Atahiyah, yakni posisi prinsip Arudh. Riwayat tersebut menyebutkan: "Pada suatu ketika ia duduk pada upacara pingitan. Ia mendengar suara alat penumbuk. Suara tersebut ia ungkapkan dengan puisinya, yang beberapa bait di antaranya adalah:

Maut berputar menebarkan kekuatannya
Dia menyeleksi kita satu per satu[37]

Prinsip musikalitas ini diambil, seperti yang ditunjukkan riwayat di atas, dari musik kehidupan dan masalah-masalah kehidupan sehari-hari. Ketukan nada dari dua bait di atas mengikuti pola: *fâ'ilunn fâ'ilunn*. Ini berarti bahwa pola ketukan itu sendiri mengikuti pola al-Khalil, maksudnya mengikuti pola lama. Sementara yang baru

[33] *Ibid.*, hlm. 2
[34] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 497.
[35] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 262.
[36] Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, jld. IV, hlm. 13.
[37] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, jld. II, hlm. 676.

adalah kombinasi antarpola-pola ketukan, atau satuan musik dalam Ilmu Arudh rumusan al-Khalil, dan format kombinasi tersebut. Selain itu, ia juga mengabaikan *qâfiyah*. Jadi, tidak mengherankan apabila Abu al-Atahiyah memilih untuk menulis sebagian besar puisinya dengan mengikuti *wazan-wazan* pendek yang ringan.

Meskipun demikian, dominasi sensitivitas peradaban dan kekuatan dalam mengekspresikannya baru terlihat secara jelas pada Abu Nuwas dan Abu Tamam. Keduanya sama-sama menolak yang lama. Akan tetapi, masing-masing di antara keduanya menempuh kreativitas dan pembaruannya sendiri-sendiri. Abu Nuwas memandang dunia di sekitarnya sebagaimana adanya. Ia menjalaninya sebagaimana adanya. Ia gambarkan dunia secara hidup melalui kata-kata, antara kehidupan dengan puisi ada kesejajaran. Sementara Abu Tamam memandnag dunia sekitarnya sebagaimana adanya, dan menjalaninya juga sebagaimana adanya, namun ia melampauinya dan menciptakan dunia artistik. Demikianlah, kebaruan bagi Abu Tamam mengambil dimensi kreativitas, bukan menurut model, sementara bagi Abu Nuwas, kebaruan mengambil dimensi metaforis, simbolik.

Ketika mengkaji puisi Abu Nuwas[38] tampak bahwa secara umum ia menyingkapkan empat persoalan yang saling terkait satu sama lain: tentang sesuatu yang konkret yang baru, yakni tentang pola tertentu dari sesuatu; tentang peristiwa baru, yakni tentang pola tertentu dari berbagai peristiwa; tentang pengalaman baru, yakni tentang pola baru dari kehidupan; dan tentang bahasa puisi baru, yakni pola ekspresi tertentu.

---

[38] Namanya adalah al-Hasan bin Hani'. Dia dilahirkan di al-Ahwaz pada 139 H. dan meninggal di Baghdad pada 195 H. Ada yang mengatakan ia meninggal pada 199 H. Lihat Ibn Mu'taz, *Thabaqât asy-Syu'ara'*, hlm. 193 dan seterusnya; Abu al-Faraj al-Asfihani, *al-Aghâni* jld. XX, hlm. 30; Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, jld. II, hlm. 680 dan seterusnya. Dia memiliki antologi puisi yang dicetak berkali-kali. Kami mendasarkan keterangan dalam buku ini pada cetakan Dâr Shâdir Beirut.

Dengan demikian, Abu Nuwas tampak melampaui tradisi dan simbol-simbol lama: puing-puing, unta, padang sahara dengan segala sesuatu yang terkait dengannya. Ia mengejek kebaduwian, kehidupan Baduwi. Dengan kata lain, ia menolak pola kehidupan di pedalaman, pola mengekspresikan kehidupan tersebut. Ia menyerukan pola kehidupan lain, yaitu pola kehidupan di "negeri". Tentunya ia mengasumsikan pola ekspresi lain.[39] Ini berarti bahwa Abu Nuwas tidak mewarisi, melainkan mendirikan pondasi. Ia tidak melengkapi, tetapi memulai. Ia tidak kembali ke asal, tetapi ia mendapatkan yang asal dalam kehidupannya sendiri dan dimulai dari pengalamannya. Dia tertanam dalam bahasa dan vokalnya, bukan dalam pemakai dan vokal pemakaiannya. Oleh karena itu, ia tidak mengulangi langkah-langkah yang dilalui oleh mereka, tetapi ia membuka jalannya, yaitu melangkahkan langkahlangkahnya sendiri. Bermula dari pengalamananya, ia merekonstruksi citra alam.

Ketika membentuk citra dunia, Abu Nuwas mengenakan topeng sikap gila. Khamar baginya menjadi sentral perubahan. Khamar merupakan simbol-kunci. Jadi, dia menyematkan pada khamar potensi mengubah, potensi menghancurkan dan mengembalikan, menegasikan dan menetapkan. Dia akan menyamakannya dengan pencipta. Khamar merupakan hal *qadim* yang tidak terkait dengan

---

[39] Kita baca dalam puisinya, umpamanya:

Terhadap khamar aku menangis, aku menangis bukan karena tempat tinggal
Yang pernah ditempati Hindun dan Asma'

Indahnya Darrah tatkala perkemahan didirikan di sana
Dan digembalakan di sana unta dan kambing

Jangan kau ambil dari orang-orang Baduwi kesenangan
Ataupun kehidupan sebab kehidupan mereka kering

Katakan kepada orang yang menangisi, sambil berdiri, jejak-jejak yang hilang
Apa salahnya kalau duduk

Orang yang sengsara menatap puing-puing sambil bertanya
Sementara aku cenderung bertanya tentang perempuan negeri yang menjual khamar

Daripada berjalan dengan menaiki unta
Lebih baik mengelana sejenak dengan kenikmatan (arak)

apa pun. Sebaliknya, segala sesuatu terkait dengannya. Ia merupakan induk permulaan dan pertumbuhan. Ia juga menjadi tempat kembali. Ia, di antara awal pertumbuhan dan tempat kembali, merupakan kekasih dan cinta.[40]

---

[40] Kita dapat membaca, misalnya:

> Sejak dahulu ia (khamar) memiliki seorang bapak yang memunculkannya
> Menjaganya dalam pangkuannya dan membesarkannya
>
> Ia (khamar) membuat ramai. Waktu merahasiakan ceritanya kepadamu
> Hingga tatkala bosan, sang waktu pun membukanya
>
> Ia sezaman ketika bejana khamar dilobangi
> Ia dilahirkan bersama waktu sejak dulu
>
> Ia diberi pilihan, sementara bintang-bintang berhenti
> Tak mampu untuk bangun.
>
> Senantiasa kekekalannya membuatnya bersinar terang
> Hingga ia menjadi ruh tanpa jasad
>
> Zaman dengan hari-harinya telah menggulungnya
> Takdir telah melupakannya
> Ia datang dengan jiwa yang lain,
> Atau tak dipengaruhi oleh cahaya
>
> Kalau didatangi, ia tidak dapat disentuh
> Bagaikan udara yang tak dapat disentuh
>
> Janganlah kau mencercanya dengan sesuatu yang engkau benci
> Sebab ia menolak untuk dikait-kaitkan
>
> Aku singgah di Quthrubul di musim semi dan di daerah al-Karkh di musim panas
> Ibuku adalah anggur
> Ia tetekkan kepadaku susunya, dan ia selimuti aku dengan naungannya
> Sementara gelas-gelas besar mengobarkan panasnya
>
> Aku putera khamar, yang tak pernah disapih darinya
> Hingga saat meninggal
> Tegukan khamar menyucikan orang lacur
> Hingga khamar bagaikan disaring dari tulang-tulangku
>
> Wahai temanku, demi Allah buatkan untukku
> Kubur hanya di Quthrubul saja
>
> Di sela-sela tempat di mana khamar diperas di antara pohon-pohon kurma
> Jangan kalian dekatkan aku dengan pohon yang wangi
>
> Barangkali aku dapat mendengar dalam kuburku
> Tatkala khamar itu diperas, ramainya kaki-kaki yang berjingkrak
>
> Mataku dan matanya disatukan oleh bahasa
> Berbeda kata karena perbedaan maknanya
>
> Tatkala pandanganku terhadapnya dituntut tuk memenuhinya
> Aku tahu jawabnya melalui maksudnya
>
> Itu adalah bahasa di mana semua bahasa tunduk padanya
> Bahasa yang dibuat teka-teki dan dijadikan buta oleh orang yang sedang keasyikan

Jika itu merupakan substansi khamar, eksistensinya tentu memiliki pengaruh yang sesuai dengan substansi tersebut. Ia memberi kehidupan dan mengubah nilainya. Ia menyusun segala sesuatu. Ia menganulir logika waktu biasa. Ia menghancurkan penjara kehidupan biasa. Ia menyinari dan memberi petunjuk. Dan, ia juga merupakan perkembangan bagi keserasian antara subjek dengan alam.[41]

Sebagaimana Allah merupakan substansi alam, dan alam merupakan hutan simbol bagi nama-nama, sifat-sifat, dan tindakan-

---

[41] Kita dapat membaca, umpamanya:

Aku selalu menuangkan ruh guci besar dengan lembut
Dan aku teguk darahnya dari lubang yang terluka

Hingga aku kembali lagi dan aku memiliki dua ruh dalam satu jasad
Sementara guci tergolek jasadnya tanpa ruh

Jangan kau cela aku lantaran khamar yang memikatku
Dan memperlihatkan kepadaku yang jelek tidak jelek

Kopi yang membiarkan yang sehat menjadi sakit
Dan meminjamkan kepada yang sakit baju orang yang sehat

Datangkan pengetahuan seperti khamar
Betapa lembut tatanan dan cintanya

Malam takkan beranjak manakala khamar singgah
Sebab malam ketika aku meminumnya adalah siang

Khamar membiarkan seseorang,
Tatkala mencicipinya melepaskan sarungnya

Ia melihat Jum'at seperti Sabtu
Dan siang bagaikan malam

Khamar Karkhiyah yang menjadikan kehidupan panjang
Menjadi pendek dan membentangkan harapan

Gerakannya bagaikan fatamorgana dalam cawan masyarakat
Tatkala para pencintanya berhubungan dengannya

Ia mengatakan: berikan padaku lampu. Kukatakan padanya: sabar
Bagiku dan bagimu cukup sinar khamar sebagai lampunya

Kemudian aku tuangkan ke dalam gelas
Minuman yang baginya sebagai penerang hingga pagi

Di rumah tatkala dicampur khamar bertindak
Seperti mentari pagi terhadap kegelapan

Pejalan malam pun dapat petunjuk karenanya
Seperti halnya perjalanan mendapatkan petunjuk melalui pengetahuan

Warga kekuning-kuningan yang memangsa jiwa
Akibatnya yang terlihat adalah luka-luka teler

Ia pancarkan dari mulut kendi warna air nan bening
Begitu memikat mata seolah terkantuk-kantuk

tindakan-Nya, demikian pula khamar merupakan substansi. Segala sesuatu di alam ini tidak lain hanyalah rajutan kesesuaian antara khamar dengannya. Khamar merupakan api. Ia merupakan makhluk hidup yang melihat dan berkata. Kelopaknya adalah lampu-lampu atau bintang-bintang. Cendawannya adalah belalang-belalang yang melompat antara bayang-bayang dengan rumput. Tempat di mana cendawan itu diseduh adalah falak di mana kematian dan kebangkitan dapat berlangsung.[42]

Khamar merupakan sesuatu di mana segala sesuatu terkait dengannya. Ia merupakan kunci yang mengantarkan kita ke segala pintu. Ia merupakan format bagi eksistensi segala sesuatu. Ia merupakan sebutan yang darinya muncul penamaan segala sesuatu.

---

[42] Kita, misalnya, dapat membaca

Telapak tangan membara karena luapan baranya
Mata pun tak tahan tuk menatapnya

Dengan sadar kami nyaris—karena ragu—bertanya-tanya
Apakah khamar kami itu api kami atau sebaliknya?

Lantaran dituangkan ke dalam gelas-gelasnya
Matanya nanar memandang minuman setelah sebelumnya memicingkan

Dia dibebaskan sekalipun andaikata ia berkomunikasi
Dengan manusia
Tentunya ia akan duduk berselimut di hadapan manusia
Kemudian menceritakan sejarah bangsa-bangsa

Dalam gelas-gelas bagaikan bintang-bintang
Yang berjalan, sementara garis edarnya di tangan kami

Ia muncul di hadapan kita bersama perempuan-perempuan yang mengucurkan khamar
Tatkala mereka pergi ia pun ikut pergi

Warna kuning yang tertawa karena keramaian tatkala dituangkan
seolah-olah gelembung-gelembungnya bagaikan getaran bel

Seolah-olah gelas-gelas kami, tatkala malam telah gelap
bagaikan lampu yang dinyalakan di tempat peribadatan pembesar pendeta

Warna kuningnya melompat-lompat darinya tatkala dituangkan
Bagai belalang melompat dari padang rumput ke bayang-bayang

Tatkala cawan-cawan itu diedarkan pada kami
Terbentuklah di antara kami garis edar

Bulan-bulannya berjalan cepat dan lamban
Kadang kala bercahaya dan kadang kala menyembunyikan sinarnya

Apabila cawan-cawan itu tidak dialirkan oleh mereka
Kami mati, tapi ketika diedarkan di situ kami bangkit kembali

Dengan demikian, ia merupakan titik di mana subjek bertemu dengan alam. Ia merupakan titik yang menyingkapkan bahwa terusan yang menembus relung-relung subjek hanyalah khamar, yang pada saat yang sama juga merupakan titik hubung yang menembus relung-relung alam.

Khamar, dari perspektif ini, merupakan impian. Ia memiliki pengaruh seperti mimpi: menyingkapkan sesuatu yang tidak di-ketahui, baik dalam subjek maupun dalam alam, menarik kita dari kubangan segala sesuatu yang biasa dan melemparkan kita ke bagian belakangnya, mengajarkan kita bahwa yang terlihat hanyalah per-mukaan dari yang tidak terlihat, dan bahwa yang indriawi membuka-kan yang tidak indriawi. Yang kita lihat dan kita rasakan hanyalah tangga bagi apa yang tidak kita lihat dan rasakan. Khamar melintaskan kita dari tangga ini. Tiada lagi garis pemisah, yang batin dan yang lahir menjadi satu. Sebagaimana khamar mengalihkan kita, dalam bingkai ruang ke ruang lain yang samar, ia juga mengalihkan kita dalam bingkai waktu, ke sesuatu yang melampaui waktu di mana waktu, detik dan jam, malam dan siang, melebur, dan di mana ke-hidupan berubah menjadi semacam situasi mabuk terus-menerus.

Situasi mabuk ini hanyalah kehidupan dalam bentuknya yang paling padat, tegang, sadar, dan sensitif sehingga kehidupan bukanlah impian, melainkan sebaliknya, merupakan penguasaan dan upaya mewujudkan impian. Abu Nuwas memimpikan materi kehidupan yang ia alami. Dia menciptakan cakrawala tempat dia berjalan. Oleh karena itu, ia tidak tenggelam dalam ketidaksadaran. Sebaliknya, ia justru memperlebar wilayah kesadarannya. Dia mengalihkan impian menjadi senjata untuk menguasai realitas. Demikianlah, dia me-nguasai apa yang dia singkapkan. Dengan segera, sesuatu yang sama menyatu dengan jelas, yang batin dengan yang lahir, untuk mem-bentuk secara bersama-sama jarak dan cakrawala.

Impian bagi Abu Nuwas merupakan bentuk lain dari khamar. Impian merupakan kesadaran yang menyatukan antara berbagai

pihak yang bertentangan, dan pada saat yang sama menghancurkan kontradiksi yang ada pada dirinya. Kesadaran merupakan satu-satunya dunia Abu Nuwas yang hakiki. Ketika dia tidur atau bermimpi, dia memanfaatkan keduanya agar kesadaran menjadi lebih kaya, memancar dan mencekeram.

Kesadaran bagi Abu Nuwas mengambil bentuk sikap gila. Sikap gila merupakan pemberontakan terhadap sistem moral yang dominan. Sebagaimana impian berarti memasuki sesuatu yang ditutup oleh realitas, sikap gila berarti memasuki sesuatu yang dilarang oleh sistem moral. Sebagaimana impian mengandung dialektika penolakan dan penetapan, penghancuran dan pembangunan, demikian pula sikap gila mengandung dialektika penolakan dan penerimaan, menolak sesuatu yang mengikat dan menerima sesuatu yang melampauinya. Sikap gila dalam realitas, sebagaimana impian terhadap sesuatu di balik realitas, merupakan penolakan terhadap segala yang bertentangan dengan kebebasan manusia. Masing-masing merepresentasikan kemabukan secara total.

Sikap gila menyucikan dan membebaskan. Ia mendapatkan arti pentingnya secara khusus sebagai ritual seremonial, dalam arti tindakan kolektif. Kegembiraan mengandung sifat populis. Artinya, kegembiraan bersifat umum hingga kelas-kelas marjinal atau kelas miskin sekalipun dapat ikut serta. Ia merupakan hari raya bagi semua. Ia tidak memenuhi kebutuhan individual semata, tetapi juga memenuhi kebutuhan sosial. Ia bukan semata-mata hari raya yang mewujudkan kebebasan total, melainkan juga menjanjikan kebebasan yang lebih lengkap. Ia menjanjikan sesuatu yang melampui peradaban perintah dan larangan menjadi peradaban tanpa paksaan dan balasan.

Puisi bagi Abu Nuwas tidak hanya bertujuan untuk mengubah kehidupan, tetapi juga bertujuan untuk mengubah manusia. Dengan demikian, kebaruan Abu Nuwas terletak pada penyingkapannya terhadap potensi-potensi yang tertekan dalam manusia, dan terletak juga pada pelampauannya terhadap dualisme antara subjek dan alam. Dari sini, Abu Nuwas tidak semata-mata menolak tradisi puisi lama,

tetapi juga menolak tradisi agama. Baginya, dari aspek ini, puisi merupakan tindak kehidupan yang menggantikan kekurangan total.

Dalam tindak kehidupan ini, batas-batas antara subjektivitas dan objektivitas menjadi lenyap. Detak kehidupan tak lagi berbeda dari detak hati dan darah. Yang eksternal saling berangkulan dengan yang internal. Setiap orang yang mengalami pengalaman ini merasakan bahwa ia merasa cukup dengan pengalaman itu dan dengan dirinya sendiri. Dunia tidak lagi menjadi musuh, dan akhirat sebagai teman, tetapi sebaliknya, dunia menjadi satu-satunya teman, bahkan dunia dan manusia menjadi satu.

Perbedaan antara Abu Nuwas dan penyair tradisional dari aspek ini adalah bahwa yang terakhir (penyair tradisional) muncul dari kontemplasi mental, kemudian ia memerhatikan dan melukiskannya, sementara Abu Nuwas menolak semua pengetahuan yang bukan merupakan penderitaan subjektif, kepuasan dan perasaan menyatu bersama alam. Ini menunjukkan upaya Abu Nuwas untuk menciptakan kebahagiaan yang hilang melalui medium bahasa. Citra yang ia ciptakan, berangkat dari sesuatu yang teraba dan yang *fana',* tidak bertujuan untuk menggambarkan sesuatu yang eksternal itu sendiri, melainkan bertujuan untuk memperpanjang gerak eksternal dari sesuatu itu sendiri, seolah-olah sesuatu itulah yang menyingkapkan dirinya dalam diri penyair. Setiap citra merupakan simbol, kata-kata merupakan bagian dari gerak jiwa dan gerak sesuatu. Demikianlah, penyair menciptakan dunia sihir. Dalam dunia ini, penyair menguasai sesuatu, moral dan adat kebiasaan, di luar segala tekanan atau represi baik yang bersifat sosial maupun agama.

Hal ini menjelaskan bagaimana Abu Nuwas terkesan oleh tindakan salah, atau dengan sesuatu yang dianggap oleh masyarakat sebagai salah.[43] Daripada takut akan kehidupan yang mengitarinya,

---

[43] Ia mengatakan, umpamnaya:

> Kalaupun mereka mengatakan: itu haram, jawab saja: memang haram
> Akan tetapi kenikmatan itu ada dalam keharaman

ia ingin menciptakan kelembutan kehidupan, dan tidak mungkin menciptakan hal ini selain dengan memberontak perintah dan larangan—melakukan kesalahan. Di sini, Abu Nuwas menyingkapkan hubungan dekat antara apa yang menjadi milik jasad dengan yang menjadi milik ruh. Bahkan ia menyingkapkan bahwa jasad merupakan masalah ruh. Dalam hal ini, ia menyatukan antara kesadaran dan ketidaksadaran, antara berbagai keinginan rendah dengan keingian luhur dalam jiwa. Dengan demikian, ia terbebas dari beban masa yang diwarisinya, lantaran ia menciptakan masanya sendiri yang unik, dan baru. Bahwa Abu Nuwas menciptakan masanya yang unik, itu berarti ia menyingkapkan korpus ruang tempat ia hidup, dan menunjukkan momen keindahan dalam jasad ini. Puisinya tidak lain adalah pakaian yang ia kenakan pada jasad ini, sebagai pengantar untuk pertemuannya, seperti pertemuan sang kekasih dengan yang dikasihinya.

Abu Nuwas mencari elemen-elemen yang disembunyikan oleh tradisi agama dan warisan. Ia ingin menyingkapkannya. Dia menolak rahasia dan menegaskan keterusterangan.

Wahai Ahmad yang menjadi tumpuan harap di setiap bencana
Berdirilah, wahai tuanku, kami akan melawan keperkasaan langit

Haji bagi orang sepertiku adalah mendatangi khamar

Aku mendapatkan nikmatnya hal yang terlarang darinya
Sementara orang lain mendapatkan melalui angan-angan
Betapa nikmatnya telah kukatakan:
Kenikmatan itu disadari di tengah-tengah catatan oleh dua malaikat pencatat amal

Jiwaku yang agung mulia merasa puas
Hanya kalau puas dengan segala yang haram

Hai pencela khamar, sampai kapan kamu bodoh
Andai aku mengikuti orang yang mencela
tentu aku akan taat kepada Allah tentang khamar
cawan khamar itu menjadi penerang, hai sobat, tuangkanlah untukku
ketika ada cemoohan orang tentang khamar
justru aku semakin menginginkannya
kalau kamu berdua tidak ingin minum bersamaku
karena takut siksa, biarkanlah aku sendiri yang meminumnya

Apa peduliku dengan orang lain
Betapa sering mereka menyebutku bodoh
Agamaku untuk diriku sendiri, dan agama mereka milik mereka sendiri

Wahai harapanku kau timpakan padaku sebuah dosa
Dosa-dosaku sendiri bingung terhadap dosa-dosa itu

Sikap keras Abu Nuwas untuk menjalankan dosa, sebagaimana diekspresikannya, berarti melanggar larangan dan menolak konsep-nya. Pelanggaran terhadap apa yang diharamkan Allah berarti penyelewengan terhadap Allah itu sendiri. Setiap penyelewengan terhadap syari'at Allah, berarti penyelewengan terhadap Allah. Penye-lewengan ini menjadikan manusia sejajar dan serupa dengan Allah. Dia tidak lagi tunduk terhadap syari'at karena dia sendiri menjadi sumber syari'at sehingga segala larangan menjadi lenyap, dan yang dominan adalah kebebasan dan kehendak. Ketika menerjang larang-an, manusia sejajar dengan Allah sebab ia menciptakan, antara dia dengan yang diterjang, hubungan ketergantungan. Yang diterjang menjadi pengikut (tergantung), dan yang menerjang menjadi yang dikuti (tempat bergantung).

Ketika Abu Nuwas mengumumkan, melalui pernyataannya sendiri: "Agamaku untuk diriku sendiri, dan agama masyarakat untuk masyarakat sendiri", Abu Nuwas tidak hanya terlepas dari konsep yang dominan mengenai agama, tetapi juga terlepas dari konsep yang dominan tentang Allah. Hanya saja, kesejajaran dengan Allah meng-giring pada penegasian atau pembunuhan terhadap-Nya. Kesejajaran ini mengandung penolakan terhadap alam sebagaimana adanya, atau sebagaimana yang disusun Allah. Penolakan di sini terbatas hanya pada batas-batas dekonstruksi terhadap alam, tidak sampai me-rekonstruksi. Dari sini, rekonstruksi alam menuntut Allah, sebagai prinsip alam kuno, dibunuh. Dengan kata lain, tidak mungkin ter-angkat ke tataran Allah kecuali dengan mendekonstruksi citra alam yang ada, dan membunuh Allah, sebagai prinsip dari citra tersebut, merupakan hal yang memungkinkan bagi kita untuk menciptakan dunia lain. Hal itu karena manusia tidak mampu untuk menciptakan kecuali apabila ia memiliki kekuasaan yang lengkap, dan dia sendiri tidak mungkin memiliki kekuasaan tersebut kecuali apabila entitas yang merampas kekuasaan darinya, yaitu Allah, dibunuh. Dalam pengertian ini, kita dapat memahami kata-kata Marquis de Sade yang intinya mengatakan bahwa ide tentang Allah merupakan satu-satunya

kesalahan manusia yang tidak dapat dimaafkan sebab dengan menciptakan ide ini, dia berarti rela menjadi tidak ada harganya di hadapan Allah yang merupakan segala sesuatu. Demikian pula kita dapat memahami ide tentang Allah telah terbunuh menurut Nietzsche.

Dalam masyarakat Arab, ide tentang Allah yang menyeluruh kekuasaannya di langit berbarengan dengan ide tentang bayangan-Nya, sang khalifah atau penguasa yang kezalimannya menyeluruh di muka bumi. Dalam konteks seperti ini, tidak dimungkinkan terjadi pemberontakan terhadap kedua ide tersebut kecuali dengan membangun ide yang bertentangan dan melampaui keduanya sekaligus; ide tentang manusia yang menolak dan bebas secara total. Oleh karena itu, terhadap belenggu yang total tidak ada jalan lain kecuali penghancuran secara menyeluruh. Dalam masyarakat Arab, khilafah merupakan undang-undang. Hubungan antara khalifah dengan rakyatnya merupakan hubungan tuan dengan hamba. Dia menguasai manusia sebagaimana ia menguasai perangkat istana, seperti halnya ia menguasai pakaiannya yang khusus. Oleh karena itu, tidak akan pernah dapat dipahami kalau ada orang yang menyimpang darinya. Sebab, penyimpangan mengandung penolakan terhadapnya, dan siapa saja yang menolak khalifah berarti ia seperti menolak Allah. Oleh karena itu, membunuh orang yang menolak khalifah atau menolak apa yang direpresentasikan oleh sang khalifah merupakan persoalan biasa yang bergulir sebagaimana masalah-masalah ringan yang juga bergulir.

Hanya saja, manusia yang merasakan kebebasannya, dan ingin hidup dengan penuh kebebasan, akan berusaha agar dirinya berada dalam tingkat khalifah. Ia mengubah yang dibenci menjadi enak, yang dilarang menjadi halal, dan yang dijauhi menjadi menarik. Ia membalikkan nilai. Ia mencoba segala sesuatu, mengalami segala sesuatu agar ia dapat memastikan bahwa dia tidak hidup di bawah belas kasihan siapa pun. Seolah-olah ia menyatakan: “Engkau tidak akan mengenal sesuatu kalau engkau tidak mengenal segala sesuatu”. Dia sadar bahwa dia menyodorkan dirinya sendiri sebagai harganya.

Akan tetapi, dia menghadapi kematian dengan kegembiraan yang sama sebagaimana ia menghadapi kenikmatan. Hal itu karena baginya sama saja, berkat kebebasan yang ia miliki secara penuh, antara hidup dan mati. Bahkan, terkadang ia lebih senang dengan kematian daripada rasa senangnya terhadap kehidupan itu sendiri. Hal itu karena rasa senang yang dia miliki dalam menjalankan sesuatu yang diperkenankan, tidak sebesar rasa senangnya ketika menjalankan sesuatu yang terlarang. Menerjang larangan atau yang dilarang melahirkan kekacauan pada rasa kegembiraan, kekacauan yang merupakan janji adanya sistem yang tidak mengandung tekanan. Kematian hanyalah mahkota bagi serangkaian kenikmatan yang dilahirkan oleh kekacauan. Ia tidak lain hanyalah bagian dari sasaran yang sedang ia jalankan. Bahkan, kematian sendiri tidak mampu mengasingkannya dari dirinya sendiri.

Manusia yang hidup dalam masyarakat yang represif merasa bahwa ia mati sebelum mati secara alami. Jika ia menentang atau memberontak, ia tidak merasa bahwa ia kehilangan sesuatu; sebaliknya, ia merasa bahwa ia bergerak dan hidup. Oleh karena itu, ia merasa bahwa ia memberkahi kehidupannya sendiri hingga ketika ia mati. Oleh karena itu, wajar apabila manusia yang mengalami pengalaman ini melampaui aturan-aturan logika biasa, dan masuk ke dalam dunia yang menolak aturan-aturan yang membelenggunya, baik secara sosial maupun keagamaan. Seberapa kuat sikap liarnya tergantung pada sejauh mana kekuatan tekanan. Dalam dunia yang menutup seluruh pintunya bagi kebebasan, tentunya sikap liar menjadi kacau. Kekacauan dalam dunia semacam ini merupakan satu-satunya faktor yang membukakan pintu-pintu kehidupan. Dengan demikian, sikap gila menjadi pengganti bagi tiadanya kehidupan. Bahkan, ia sendiri menjadi kehidupan.

Orang yang gila mengatakan: "Dalam dunia yang membelenggu-ku, aku mesti, agar aku ada, berbuat sesuatu yang nikmat bagiku". "Sesuatu yang nikmat bagiku" mengatasi seluruh tradisi, maksudnya hukum. Oleh karena hukum merupakan segala-galanya maka orang

yang benar-benar merasakan kebebasan akan merasakan bahwa hukum menekannya bahkan sekalipun ketika hukum itu melayani-nya. Dari sini, penolakan terhadap tradisi, baik hukum agama maupun adat, merupakan satu bentuk harapan terhadap sistem baru di mana tekanan dengan segala bentuknya tidak ada. Dalam momen-momen seperti ini kedigdayaan kekacauan jauh lebih penting daripada kedigdayaan sistem. Sebab, kedigdayaan kekacauan di sini sebenar-nya merupakan kedigdayaan bagi hukum kebebasan alamiah atas hukum kebebasan positif.

Demikianlah, puisi Abu Nuwas keluar dari bingkai hubungan dengan Allah dan segala sesuatunya menuju bingkai hubungan dengan alam dan segala sesuatunya. Dengan demikian, ia melahirkan bahasa dari buaian ketuhanan dan melemparkannya ke bumi jahanam sehari-hari, atau surga keseharian. Dari sini, bagi Abi Nuwas, corak tradisional berubah-ubah menurut ruang dan waktu. Ruang bagi individu merupakan lorong atau jembatan yang rapuh. Akan tetapi, jembatan itu bukan untuk dipakai melintas manusia menuju akhirat seperti yang diajarkan agama, melainkan agar manusia menjadikan-nya sebagai bingkai yang sempurna bagi kehadirannya di muka bumi. Manusia merupakan tamu yang melintas di permukaan bumi: ini juga benar. Akan tetapi, ini juga tidak berarti agar manusia bergerak me-nuju ilusi rumah kedua yang akan ditempati selamanya, seperti yang diajarkan agama, tetapi maksudnya adalah keberadaannya sebagai tamu merupakan kesempatan satu-satunya bagi eksistensinya agar ia dapat mengalami hidupnya secara total. Benar, bahwa semua yang ada di muka bumi menegaskan kematian bagi semua yang ada di permukaannya, namun ini tidak dimaksudkan agar kita asketik dan menolak, tetapi sebaliknya, agar kita semakin menyangga bumi yang subur ini, dan semakin tenggelam dalam peraduannya yang enak, yang ditetapkan oleh kematian bahwa segala sesuatu akan bergerak dan bangkit di sekitarnya. Ia menangguhkan datangnya kematian, ia menangguhkannya terus-menerus hingga kita merasakan bahwa kematian tidak akan datang selamanya. Dunia yang wataknya *fana'*

tampak bagi kita sebagai sesuatu yang lain, yang tidak lenyap. Alam menjadi tanda kehidupan tiada henti; dalam arti menjadi tanda akan tindakan yang memisahkan kita dari kematian.

Manusia berusaha mewujudkan dirinya suci melalui dosa, dan mewujudkan agama melalui sikap gila-gilaan, serta berusaha menghancurkan ikatan-ikatan dan aturan-aturan, seraya memaklumatkan aturan kebebasan. Itulah yang didambakan Abu Nuwas. Jika boleh memilih antara menjadi orang beragama yang ditempatkan oleh kebebasan dalam situasi sulit, dan menjadi orang gila yang menjadikan situasi sulit sebagai ruang keluar, kita akan memilih yang kedua sebab ia akan mengetahui kebenaran melebihi dari yang diketahui oleh yang pertama. Maksud saya, bahwa yang kedua jauh lebih mampu untuk membantu membebaskan manusia.

4

Jika Abu Nuwas berangkat dari prioritas pengalaman maka Abu Tamam[44] berangkat dari prioritas bahasa puisi. Ia ingin memulai dari kata pertama, sebelum *qashîdah-qashîdah* yang menumpuk dalam sejarah puisi yang mendahuluinya: kata pertama yang ia pakai untuk mengawali puisi. Dari sini, dia senantiasa berusaha agar *qashîdah*-nya bersifat *udzriyah* hingga ia menyerupakan kreasi puisi—penciptaan alam melalui bahasa—dengan penciptaannya secara seksual, maksudnya dengan tindak seksual. Pertemuan penyair dengan kata bagaikan pertemuan dua pasang sejoli yang sedang bercinta.[45] Yang

[44] Dia adalah Habib bin Aus, meninggal pada 231 H., ada yang mengatakan dia meninggal pada 228, 229, dan 232 H. Lihat biografinya dalam Ibn Mu'taz, *Thabaqât asy-Syu'ara,* hlm. 287; Abu al-Faraj al-asfihani, *Al-Aghâni*, jld. XVI, hlm. 303; Al-Khatib al-Baghdadi, *Târîkh Baghdâd*, jld. VIII, hlm. 248; Ibn Khalikan, *Wafayât al-A'yân*, jld. II, hlm. 12. Dia memiliki antologi yang telah dicetak berkali-kali. Kami mendasarkan penjelasan di sini pada komentar al-Khathîb at-Tabrîzi, cet. Dâr al-Ma'ârif Kairo.

[45] Contohnya, umpamanya:

> Puisi itu kemaluan
> Keistimewaannya bukan panjangnya malam
> Melainkan hanya untuk orang yang dapat menghilangkan keperawanannya
> (*Dîwan Abu Tamam*, komentar at-Tabrîzi, jld. II, hlm. 344).

dimaksudkan dengan *udzriyah* oleh Abu Tamam adalah puisi dengan kreasi baru tanpa didasarkan adanya contoh lebih dahulu. Oleh karena itu, ia menolak untuk mencontoh pada yang lainnya. Dari sini, dia mengecoh orang lain. Dia sederhana sesederhana penciptaan tuhan, namun dia sulit kecuali bagi sang pencipta, bukan dari sisi kreasinya saja, melainkan juga dari sisi sentuhan rasanya. Sentuhan rasa dalam berkreasi, seperti halnya kreativitas, merupakan pengalaman, atau, meminjam istilah Abu Tamam, merupakan salah satu bentuk pemekaran *udzriyah*.[46]

Puisi Abu Tamam, dalam perspektif ini, bersifat jinak sekaligus liar.[47] Hati akan merasa senang dengan puisinya karena hati merasa terbarukan dengannya, namun pada saat yang sama puisinya sulit diterima bagi orang yang menirunya sebab ketika para penyair ingin menciptakan yang sepadan dengannya, mereka merasa kesulitan karena puisinya asing.[48] Puisi Abu Tamam muncul dari "lubuk hati pencipta". Ia memancar bagaikan air murni yang tidak mengenal kering. Meski demikian, Abu Tamam merasa bahwa apa yang ingin dia tulis belum terealisir. Meskipun Abu Tamam terus berkreasi, ia merasa apa yang dia wujudkan masih sedikit. Hal itu karena dia me-

---

Sementara makna adalah perawan-perawan
Tatkala terang, namun *qafiyah* adalah penolong
(*Dîwân Abu Tamam*, jld III, hlm. 332)

[46] Sebagai contoh ketika ia menggambarkan puisi:

Qâfiyah yang sulit kecuali bagi jawaranya
Jalinan *arudh* yang kokoh dan mapan
Sihir puisinya bagaikan warna putih
Yang dapat berubah-rubah warna tidak seperti warna lainnya
(*Dîwân Abu Tamam*, jld. II, hlm. 344).

[47] Salah satu *qashidah*-nya menyatakan:

Qashîdah-qashîdah-nya jinak dan liar
Di dalamnya banyak terdapat gerak penduduk bumi
Padahal ia diam
(*Dîwân Abu Tamam*, jld. II, hlm. 332)

[48] Ia menggambarkan salah satu *qashidah*-nya:

Aneh yang menjinakkan keliaran sastra
Sehingga begitu manancap dalam hati, ia langsung pergi

rasa bahwa potensinya terpendam dalam sesuatu yang belum dia lakukan.[49]

Melalui konsep *udzriyah* ini, Abu Tamam, sebagai contoh, berbicara tentang hujan. Ia mengatakan:

Hujan yang mencairkan kesadaran, dan di baliknya kesadaran
Karena kenikmatannya nyaris menurunkan dua hujan

Tumbuh-tumbuhan merupakan hujan lahiriah yang jelas bagimu
Kesadaran merupakan hujan batini

Tatkala sejumlah tanah basah terminyaki embun
Awan akan mendatangimu sambil meminta maaf

Kata-kata di sini sama sekali tidak menyentuh lahiriahnya, tetapi menyentuh substansinya. Demikianlah, tampak bahwa kata-kata itu menegasikan apa yang ditegaskannya, menghilangkan apa yang ditampakkan. Sebagaimana kata-kata merupakan permulaan, demikian pula halnya dengan apa yang berkorespondensi dengannya di dunia atau alam. Ia juga merupakan permulaan. Kata-kata yang perawan menuntut sesuatu yang perawan. Ada kesejajaran antara keperawanan kata dengan keperawanan alam. Puisi merupakan kesejajaran atau perkawinan kata yang perawan dengan alam yang juga perawan. Perkawinan ini merupakan kesatuan yang dinamis di satu sisi, dan transformatif di sisi lain. Dengan demikian, kata tidak merefleksikan sesuatu di alam, tetapi mencipta ulang. Kata-kata menciptakan dunia dengan caranya secara metaforis.

Dari sini, kata menurut Abu Tamam lebih banyak daripada materi fonologis. Sebab, setiap kata menyingkapkan satu bentuk tersendiri dari yang ada, di samping bahwa kata juga menyingkapkan satu bentuk tersendiri dari rima. Kata merupakan struktur organik

[49] Umpamanya, ia mengatakan:

Salah satunya ciptaan hati yang disodorkan
Kata rahasia yang menjadi sumber tatkala kata-kata habis
Ia berprasangka buruk terhadap kebaikan
Tidak seperti orang yang tertipu oleh anak dan puisinya

yang secara struktural mengaitkan antara subjek penyair dengan segala sesuatu di alam. Ini berarti bahwa kata memuat efektivitas sesuatu. Abu Tamam dengan bait-bait puisi di atas dan juga puisinya yang sejenis, tidak ingin membawa kita ke kenikmatan alam, atau ingin menghiasi jasad alam untuk kita, tetapi ia ingin mendorong kita agar dapat melihat segala sesuatu di alam pada sisi spontanitas dan luapannya yang asli, maksudnya pada keperawanannya. Demikianlah, ia membuat hubungan baru antara manusia dengan alam, dan pada gilirannya antara manusia dengan manusia. Pada saat hubungan baru terwujud, pada saat itu pula perdebatan lama menjadi lenyap dan segala tuduhan yang muncul menyertai perdebatan tersebut menjadi hilang. Demikianlah, percikan api baru dari bahasa memasuki ilmu kalam, percikan puisi yang mengembalikan segala sesuatu pada permulaannya yang asli.

Dengan demikian, yang baru adalah yang asing. Yang dimaksud dengan asing adalah bahwa puisinya bukan seperti yang biasa ditemui masyarakat. Bahasanya asli dan mendasar, sementara bahasa manusia hanyalah gema yang menimpa bahasa yang mendasar ini. Akan tetapi, terpaan ini sedemikian menancap dalam jiwa sehingga yang asing itu tampak seolah-olah merupakan upaya memantapkan bahasa baru. Setiap upaya memantapkan tampak bersifat melampaui. Melampaui ini disebut dengan "upaya pengrusakan". Sampai ada pernyataan kalau sikap melampaui ini benar, berarti "apa yang telah dikatakan oleh orang Arab salah". Dari sini bahasa Abu Tamam tidak membawa kita pada "surga yang hilang", tetapi menciptakan untuk kita dimensi lain, yang melalui dimensi ini kita dapat melihat surga kedua. Ketika kita membaca puisinya, dalam diri kita tidak muncul perasaan bahwa kita sedang mengingat atau mengulang sesuatu yang hilang dari kita, tetapi muncul dalam diri kita perasaan bahwa kita sedang membangun sesuatu yang lain. Kalaupun Abu Tamam berusaha mempertahankan bentuk eksternal dari struktur *qashîdah* tradisional, sebenarnya ia telah mengubah inti dasarnya, yakni kata, dan mengubah hubungan-hubungan kata, bunyi dan semantik. Oleh karena itu, bentuk tidak lagi menjadi penghalang bagi munculnya

hubungan-hubungan tersebut, malahan sebaliknya, menjadi unsur yang sejalan yang menambah kuat kemunculannya. Ia memancarkan bentuk itu dari dalam melalui struktur bahasanya yang baru.

Qâfiyah sendiri mendapatkan dimensi dan juga makna baru. Ia menjadi titik berakhirnya sekumpulan kata-kata dalam bait puisi. Ia menjadi tempat penuangan, pusat penyatuan apa saja, dan sentral rima dan musik. Ia menjadi sentripetal bagi kata-kata dan citra, menjadi kutub di mana sinar-sinar yang muncul darinya terbentuk. *Qâfiyah* mengingatkan sekaligus juga mendorong. Ia mengaitkan rima dengan yang lalu, dan sekaligus menyiapkan rima yang akan datang. Ia merupakan petualangan sekaligus juga penantian.

Abu Tamam menciptakan dalam bahasa dinamika yang mandiri. Puisinya menggerakkan, bermula dari dirinya sendiri dan cukup dengan dirinya sendiri. Ia tidak menggerakkan melalui temanya ataupun elemen eksternal lainnya. Pengaruh puisinya muncul dari kekuatan bahasanya yang unik. Puisinya sendiri efektif dengan sendirinya. Jika puisi Abu Nuwas dapat menggerakkan dari sisi bahasa atau dari balik bahasa maka puisi Abu Tamam menggerakkan melalui bahasa itu sendiri—melalui keterkaitan dan hubungan-hubungan bunyi dan imajinasi yang dibangun oleh bahasa.

Alam mati dalam pandangan adat, kebiasaan, dan peniruan, kemudian bangkit, melalui puisi Abu Tamam, dalam makna-makna baru. Demikianlah, alam mengambil jasad baru dan dimensi yang tidak biasa. *Qashîdah* tak lagi merupakan kerangka yang berada di atas suatu tempat, tetapi telah menjadi gerak waktu—yang bergerak maju dari sisi waktu pada saat ia menetap di atas suatu ruang.

Qashîdah sebelumnya bagaikan permukaan yang membentang secara horisontal, bersama Abu Tamam *qashîdah* menjadi struktur dalam. Demikianlah konteks kuno dari makna-makna memancar. Ia tak lagi bersifat linier, tetapi konteks baru berubah menyuguhkan kepada pembaca makna yang beragam, dalam arti berpotensi lebih dari satu makna. Dari sini muncul ambiguitas. Ambiguitas merupakan

hasil dari digonjang-ganjingnya citra mapan dalam diri pembaca mengenai hubungan tanda dengan petanda. Gonjang-ganjing ini memberikan impresi kepada pembaca bahwa Abu Tamam telah merusak dan menghancurkan apa yang dulu baik, dan menyerukan kekacauan, maksudnya menyerukan pada sesuatu yang tidak dapat dipahami. Akan tetapi, Abu Tamam dengan pengrusakannya itu—upayanya mengganti kemapanan keyakinannya dengan kemungkinan makna—membangun satu prinsip dasar bagi puisi.

Jika kimia, seperti yang didefinisikan Jabir bin Hayyan, "memberikan kepada benda corak-corak yang bukan miliknya",[50] maka permulaan kimiawi puisi adalah "memberikan kepada kata makna yang bukan miliknya". Inilah yang dilakukan oleh Abu Tamam.

Barangkali perubahan mendasar yang diwujudkan oleh Abu Nuwas dan Abu Tamam dalam bahasa puisi terletak pada penyimpangannya dari ekspresi alamiah menjadi ekspresi seni, dalam arti penyelewengannya dari fakta riil menjadi imajinatif-metaforis. Sudah barang tentu hal ini menyebabkan munculnya perubahan dalam kritik, sesuatu yang sebelumnya belum ada. Dalam hal ini, terdapat banyak aspek kekurangan dari kritik di abad III H., kekurangan dari tingkat kreativitas. Kritik senantiasa didasarkan pada bahasa puisi lama, yaitu pada dasar benar dan salah, yang pada dasarnya merupakan kritik etik. Dari sini, kritik ini memengaruhi puisi di mana kadar makna ditentukan dengan kadar kata, bukan metafora atau imajinasi. Inilah yang menjadi salah satu faktor yang menyebabkan mengapa pola dan bingkai puisi tetap dan beku dalam kerangka yang terbatas. Ini berarti bahwa kritik yang dominan menilai puisi secara kebahasaan, bukan *bayâni*, terpengaruh oleh Al-Qur'an—ujaran ketuhanan yang tidak diperkenankan di dalamnya ada metafora, atau

[50] Jabir bin Hayyan, *Mukhtâr Rasâ'il,* ed. Paul Krauss, (Kairo: Maktabah al-Khanaji, 1345 H.), hlm. 141.

ujaran ketuhanan di mana penanda atas dasar tuntutannya merupakan petanda itu sendiri seperti yang diungkapkan oleh al-Baqillani, sebagai representasinya.[51] Kritik ini termasuk dalam kecenderungan (aliran) yang lebih menekankan aspek lahiriah kata pada Al-Qur'an, membuang jauh *ta'wîl*, merasa cukup hanya dengan *isti'arah* dan *tasybih-tasybih* Al-Qur'an dengan maknanya yang dangkal. Kecenderungan ini bermula dari kenyataan bahwa kebanyakan bentuk *isti'arah* dan *tasybih* berkaitan dengan Dzat Allah, atau dasar-dasar aqidah secara umum, dan ketika ayat-ayat itu dipandang secara metaforis, atau ketika di-*ta'wîl*-kan, kadang-kadang hal itu menghasilkan sesuatu yang bertentangan dengan makna lahiriahnya. Oleh karena itu, para penganut kecenderungan ini merasa cukup hanya dengan makna lahiriah saja. Ketika menghadapi metafora, mereka mengambil makna yang paling dekat dengan makna yang lahiriah. Sikap ini memunculkan pandangan terhadap bahasa sebagai kata-kata yang memiliki makna yang jelas dan terbatas. Sikap ini pula yang diadopsi oleh para penyair dan kritikus penganut aliran "awal".

Mu'tazilah memiliki peran pioner dalam melahirkan metafora dan menekankan pentingnya metafora, dengan cara menegasikan semua bentuk *antropomorphism* (*tasybîh wa tajsîm*). Metafora merupakan bentuk puitika bagi *ta'wîl*. Dan, *ta'wîl* sendiri adalah pengalihan dari makna asli suatu kata, atau dari maknanya yang lahiriah. Demikianlah, Mu'tazilah menekankan diri untuk mencari makna lain dari kata, mencari maknanya yang jauh, bukan maknanya yang langsung dan dekat. Dari sini, metafora membuka wilayah imajinasi. Dengan cara demikian, metafora melangkahi persoalan benar dan dusta, membedakan antara penanda dengan petanda sehingga dimungkinkan menamakan sesuatu dengan sebutan lainnya jika memang yang lainnya itu menduduki posisi sesuatu tersebut. Di samping itu, dengan cara demikian, metafora memberikan dimensi baru yang kaya terhadap makna dan sekaligus juga pada ungkapan.

---

[51] Abu Bakr al-Baqillani, *Kitâb at-Tamhîd*, ed. Pastur Richard Yusuf Makârisi Js, (Beirut: al-Maktabah asy-Syarqiyyah, 1957), hlm. 225–237.

Ilustrasi (*washf*) merupakan metode seni yang dominan sebelum Abu Nuwas dan Abu Tamam. Akan tetapi, semenjak masa keduanya, metafora mulai menggantikan ilustrasi (*washf*). Tujuan dari ilustrasi adalah memaparkan atau menjelaskan. Ilustrasi bersifat gradasi. Ia merupakan penyusunan yang menggabungkan elemen-elemen sesuatu sehingga karakteristiknya tampak melalui sifat-sifatnya yang sudah dikenali, seperti bentuk, warna, dan posisinya ... Sementara itu, metafora bersifat spontanitas, mengejutkan, dan menyambar—mengenalkan sesuatu dengan cara membandingkannya dengan sesuatu yang lain, menyerupakannya secara parsial ataupun keseluruhan.

Ilustrasi membangun sesuatu dengan hati-hati dan tekun, sementara metafora menanganinya secara cepat bagai kilat dan memberi indikasi bahwa nilai dari sesuatu itu bukan ilustratif. Yang penting dalam metafora bukan sesuatu itu sendiri, melainkan hubungan yang ada antara sesuatu dengan sesuatu yang lain, atribut bersama yang muncul dari hubungan tersebut, dan makna yang menyembul dari hubungan tersebut.

Fungsi ilustrasi bertolak belakang dengan fungsi metafora: ilustrasi memunculkan sesuatu atau masalah yang ringkas, dan makna yang panjang (meringkas sesuatu dan memperpanjang maknanya). Sementara metafora menampakkan sesuatu yang panjang namun maknanya ringkas. Metafora bukan hiasan yang memberikan warna dan dinamika terhadap suatu gaya bahasa, melainkan pola mendasar yang membedakan makna.

Dari sini, makna dalam metafora bersifat kemungkinan sebab ia melahirkan berbagai makna, sementara ia sendiri tidak menerimanya. Jika makna memang bersifat kemungkinan, hal itu karena segala sesuatu itu majemuk, tiada batas maknanya. Ini memperlihatkan bahwa manusia hanya mampu mengenal sesuatu dari citranya saja, dan bahwa manusia sendiri dan segala sesuatu hanyalah citra dari substansi yang tidak diketahui atau tidak dapat dikenali

secara sempurna. Setiap metafora, dalam pengertian ini, memperlihatkan transformasi. Ketika mengekspresikan dunia secara metaforis, penyair tidak mengubah alam menjadi citra semata, tetapi juga bersamaan dengan itu alam juga berubah (menjadi citra). Dengan demikian, tulisan metaforis akan menjadi pertanda bagi kehidupan yang penuh, berbeda dari tulisan faktuil yang merupakan pertanda bagi kehidupan yang kosong. Mempergunakan metafora berarti menegaskan kekayaan kehidupan, dan itu tiada batasnya. Menolak metafora berarti mendahulukan konsep-konsep dan ide-ide abstrak; dalam arti menegaskan kehidupan yang miskin dan terbatas. Sebagai konsekuensinya, menggunakan metafora berarti menggunakan bahasa dengan karakteristiknya yang paling khusus. Hal ini akan menghapuskan kontradiksi antara akal dan imajinasi, antara realitas dengan impian, dan antara keseriusan dengan mainan. Demikianlah, metafora menyambar kita masuk ke luar subjek, ke dalam situasi mabuk yang menyatukan kita dengan ketiadaan batas alam. Karakter khusus kesadaran dalam metafora adalah realitas hidup sebagai penanda seperti tanda bagi realitas lain yang ia tunjuk. Realitas lain itu bukan data di sana dan sekarang, melainkan bersifat kemungkinan atau imajinatif.

Dengan kata lain, karakter khusus metafora adalah mengalihkan perhatian dari huruf dan lahiriah ke ruh dan batin. Ia senantiasa menyiapkan kita menerima masa depan baru yang lain, mendorong kita untuk berpetualang dan optimis, mengalahkan kelambanan waktu, menjanjikan bahwa nasib kita yang bebas dan menyenangkan terletak pada kedatanganya yang tiada henti.

Menolak metafora berarti menolak substansi kepribadian hingga dapat dikatakan bahwa puisi tanpa metafora adalah puisi tanpa kepribadian. Bahkan dapat dikatakan bahwa manusia merupakan hewan metaforis. Metafora, secara substansial, tak lain adalah gerakan yang dipakai manusia untuk mentransformasi dunia dan menjadikannya menurut citranya. Dari sini kita dapat menangkap rahasia mengapa Abu Nuwas dan Abu Tamam bersikeras mengaitkan

puisi dengan sihir dalam pengertian bahwa puisi merupakan simbol bagi potensi transformasi, dan bahwa keduanya (puisi dan sihir) dapat melahirkan "seni puitis" yang didasarkan pada penyingkapan sesuatu yang tiada berhingga. Dengan sangat baik, seni puitis ini diekspresikan dalam bait-bait puisi Abu Nuwas berikut ini:

Namun aku mengatakan

anggapan-anggapanku yang mendatangiku tidak diterima oleh kenyataan

Menarik hatiku lantaran satu hal yang tersusun dalam kata-kata

Berhamburan maknanya

Mendekam dalam angan-angan

hingga tatkala kudatangi, ternyata aku mendatangi tempat penuh teka-teki

seolah-olah aku mengikuti sesuatu yang baik

di depan saja, sesuatu yang tidak jelas

Puisi adalah sesuatu yang dapat menyingkapkan apa yang berada di balik kenyataan, atau ia merupakan transformasi yang mengikuti gerak dari sesuatu yang sulit untuk disingkapkan.

Bagian Ketiga

DIALEKTIKA ANTARA IMITATIF DAN KREATIF / ANTARA LAMA DAN BARU

1
Pengertian tentang *Qadîm* dan *Hadîts*

1

Upaya memapankan kemapanan atau konservatisme berangkat dari dua konsep dasar: konsep *qadîm* (lama), dan konsep *hadîts* (baru). Ada dua arti yang terdapat dalam akar kata *qadîm*:

1. Mendahului, dari asal kata *qadama yaqdumu*, artinya dahulu.
2. Telah lama sekali berlalu, dari ungkapan *qaduma asy-syai'u yaqdumu*, keberadaannya telah lama berlalu. Kata *qidam* berarti masa lalu.
3. Sesuatu yang bertentangan dengan yang baru. Kata *qidam* merupakan lawan dari *hudûts*. Pernyataan *qidam al-alam*, mengandung arti bahwa alam itu eternal, tiada sebab akan kemunculannya.
4. Menuju dan akan datang. Ungkapan *qadîma ila al-amr*, maksudnya bermaksud/menuju ke persoalan tersebut. Ungkapan *al-qâdim* berarti yang akan datang.

Meski demikian, istilah *qidam* dalam bahasa berbeda dari istilah yang sama dalam ilmu kalam dan filsafat. Setiap yang mendahului yang lainnya secara bahasa disebut dengan *qadîm*, sekalipun sebelumnya tidak ada; dalam arti sekalipun ia lahir setelah sebelumnya ia tidak terlahir. Sementara kata *qadîm* dalam filsafat dan ilmu kalam

adalah yang tiada memiliki permulaan, atau yang menjadi sebab bagi dirinya sendiri.[1]

---

[1] *Qadîm* adalah sesuatu yang eksistensinya tidak berawal dan berpermulaan. Ia tidak membutuhkan maujud yang mewujudkannya. Wujudnya harus tanpa sebab". Lihat al-Qâdhi Abu al-Hasan Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni fî Abwâb at-Tauhid wa al-Adl*, juz IV, "Ru'yah al-Bâri" (melihat sang pencipta), (Kairo: t.p., 1965), hlm. 250. Dalam *Kitâb al-Tamhîd* karya al-Bâqillâni, disebutkan sebagai berikut: *Al-Qadîm* adalah yang eksistensinya mendahului yang lainnya. Bisa jadi ia senantiasa demikian dan bisa jadi ia menjadi pembuka bagi yang ada. Pernyataan manusia: *binâ' qadîm*" (bangunan kuno), mengandung arti bahwa bangunan itu ada sebelum ada yang lainnya. Bisa saja yang eksistensinya mendahului apa saja yang muncul kemudian, bersifat terbatas, yaitu sesuatu yang baru yang eksistensinya temporal. Bisa pula yang mendahului itu bersifat tanpa batas, yaitu Dia yang *qadîm* (Allah). Lihat Al-Baqillani, *Kitâb at-Tamhîd,* (Beirut: al-Maktabah asy-Syarqiyyah, 1957), hlm. 16–17. Dalam buku *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn* disebutkan:

1. *Al-Qidâm* adalah sesuatu yang secara substansial tidak didahului oleh yang lain. *Qidam* ini disebut *qidam dzatiyyan*, artinya eksistensinya tidak membutuhkan sama sekali kepada sesuatu yang lainnya.
2. Terkadang yang lain secara khusus diberi atribut sebagai tidak ada, namun pada saat itu yang dimaksudkan adalah *qidam*. Artinya, ia tidak didahului oleh ketiadaan secara temporal. Ini disebut dengan *qidam zamaniyyan,* yakni adanya sesuatu dengan cara di mana ketiadaannya tidak didahului oleh waktu. Yang *qadîm* menurut waktu adalah yang waktu keberadaannya tidak memiliki permulaan. Yang dimaksud dengan baru adalah adanya ketiadaan yang mendahuluinya secara temporal. Ini disebut dengan baru secara temporal: ada sesuatu setelah tidak adanya di waktu lampau. Yang baru secara temporal adalah sesuatu yang ketiadaannya didahului oleh waktu. Atas dasar ini, zaman bukanlah sesuatu yang baru sebab kebaruannya dapat dibayangkan hanya apabila ia didahului oleh waktu yang dibarengi oleh ketiadaannya. Ini merupakan sesuatu yang tidak mungkin lantaran ada dan tidak adanya sesuatu tidak mungkin berbarengan.
3. Apabila *qidam* dilihat dari sisi sekunder maka yang dimaksudkan adalah waktu keberadaan sesuatu yang dahulu melebihi dari waktu keberadaan sesuatu yang lainnya sehingga sesuatu yang pertama dianggap sebagai *qadim* dalam kaitannya dengan yang kedua, dan yang kedua dianggap baru dalam kaitannya dengan yang pertama. Baru dari sisi ini adalah waktu keberadaan sesuatu lebih muda daripada waktu keberadaan sesuatu yang lainya.
4. *Qidam* diatributkan kepada Dzat Allah. Ini disepakati oleh para ahli hikmah dan ahli bahasa. Sementara di luar Dzat Allah tidak dapat diberi atribut *qidam*. Akan tetapi, para ahli hikmah (filsafat) memperkenankan demikian sebab mereka menyatakan bahwa alam ini *qadîm*.
5. Kemajuan (*taqaddum*) kalau dipandang di antara bagian-bagian masa lampau adalah segala sesuatu yang lebih jauh daripada waktu sekarang yang ada kini, itulah yang maju. Apabila ia dipandang dalam kaitannya dengan waktu setelah bagian-bagian masa depan maka itu adalah segala sesuatu yang lebih dekat dengan masa sekarang ini, itulah yang maju. Apabila ia dipandang dalam kaitannya dengan sesuatu yang ada di antara masa lampau dan masa mendatang maka dikatakan bahwa masa lampau mendahului masa depan. Inilah pendapat yang tepat menurut kebanyakan ulama. Ini kalau dipandang dari substansi masa lampau dan mendatang.

Selain itu, kata *qadîm* dalam Al-Qur'an mengacu pada sesuatu yang telah berlalu secara temporal, tidak mengacu pada pengertian-pengertian falsafi, keagamaan, ataupun seni. Kata tersebut biasanya mengandung pengertian negatif.[2]

Namun demikian, makna yang dominan pada kata *qadîm* memiliki tiga dimensi: dimensi bahasa, yaitu kedahuluan dan keawalan; dimensi agama, secara filosofis berarti tidak adanya sesuatu yang mendahului dan mengawali; dan dimensi nilai, yaitu kesempurnaan. Pada asalnya, *qidam* merupakan atribut bagi Dzat Allah semata, namun para filsuf juga kemudian mempergunakan kata tersebut secara metaforis dalam memberikan atribut pada alam. Ini bermula

---

Di antara mereka ada yang berpendat sebaliknya mengingat pada aksidental dari keduanya (lampau dan mendatang). Semua waktu pertama kali merupakan masa depan, kemudian menjadi sekarang, kemudian menjadi masa lampau. Waktu menjadi masa depan terjadi sebelum dirinya menjadi masa lampau.

6. Semua jenis kemajuan sama-sama memiliki satu makna, yaitu bahwa kemajuan memiliki sesuatu kelebihan yang tidak dimiliki oleh sesuatu yang belakangan. Secara substansial, yang mendahului diperlukan oleh yang belakangan. Secara temporal, waktu yang dilalui oleh yang maju melebihi dari yang dilalui oleh yang belakangan. Dari sisi kemuliaan ada tambahan kesempurnaan. Dari sisi tingkatan, ia pertama kali sampai pada kesempurnaan dari awal.
7. Kemajuan diatributkan kepada lima hal melalui kesamaan kata, menurut pendapat para ahli, dan melalui kesamaan makna menurut sejumlah besar ulama.
   a. Kemajuan berdasarkan waktu (Nabi Musa sebelum Nabi Isa).
   b. Kemajuan berdasarkan kehormatan, yaitu apabila yang mendahului memiliki kelebihan kesempurnaan daripada yang didahului (Kelebihan Abu Bakar atas Umar).
   c. Kemajuan berdasarkan tingkatan, yaitu apabila yang lebih maju lebih dekat dengan prinsip tertentu. Oleh sebagian ulama, ini disebut dengan kemajuan berdasarkan ruang. Urutan adakalanya bersifat rasional (Genus didasarkan pada urutan ke atas, sementara spesies didasarkan pada urutan ke bawah). Adakalanya bersifat posisional, yaitu kemungkinan yang maju berada dalam urutan terakhir sebagaimana yang terjadi pada shaf shalat.
   d. Kemajuan berdasarkan watak, yaitu apabila yang maju dibutuhkan oleh yang belakangan. Kemajuan berdasarkan substansi seperti lebih dahulunya angka satu daripada angka dua. Lihat At-Tahanawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn,* jld V, (Beirut: Mathba'ah Khayyath, t.t.), hlm. 1211–1215.

[2] Umpamanya ayat-ayat berikut: *ka al-urjûn al-qadîm* (QS. Yasin [36]: 39). Kata *qadim* di sini bermakna kering; *Tallahi, innaka lafî dhalâlika al-qadîm* (QS. Yusuf [12]: 95); *Wa idz lam yahtadau bihi, fasayaqûlunna hâdzâ ifkun qadîm* (QS. al-Ahqâf [46]: 11); *Afara'aitum mâ kuntum ta'budun, antum wa âbâ'ukum al-aqdamûn* (QS. asy-Syu'arâ' [26]: 75–76).

dari perdebatan tentang Al-Qur'an apakah ia *qadîm* atau makhluk (baru). Semenjak itu, atribut *qidam* dipergunakan untuk puisi yang secara temporal mendahului. Kata tersebut mengacu pada puisi Jahili dan puisi abad pertama hijriah. Mereka yang mempertahankan/ membela puisi ini memberi karakter-karakter ke-*qadîm*-an terhadap puisi tersebut, dalam pengertian agama-filosofis, terutama pengertian mapan dan sempurna.

Makna bahasa dari kata *qidam* bertautan dengan makna agama-filosofis pada Al-Qur'an. Al-Qur'an adalah *qadîm* dalam pengertian bahwa ia merupakan mukjizat yang tidak dapat ditiru oleh manusia yang "baru", dan dalam pengertian bahwa ia merupakan kalam Allah dan wahyu-Nya yang diturunkan, serta dalam pengertian bahwa di dalamnya terdapat sesuatu yang interpretasinya hanya Allah yang mengetahuinya.[3] Ujung-ujungnya adalah rahasia mengapa manusia dilarang mempergunakan pendapatnya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Hal itu karena dalam Al-Qur'an terdapat sesuatu yang tidak dapat diketahui interpretasi (*ta'wîl*)-nya kecuali melalui penjelasan rasul. Oleh karena itu, tidak diperkenankan bagi siapa pun untuk berbicara tentang Al-Qur'an kecuali dengan bersandar pada penjelasan rasul. Maksudnya, dengan interpretasi rasul terhadapnya, baik secara tersurat maupun tersirat.[4]

Di dalam Al-Qur'an ada yang interpretasi (*ta'wîl*)-nya tidak diketahui oleh nabi sendiri, dan hanya Allah yang mengetahuinya. "Hal itu adalah berita tentang waktu kapan peristiwa itu terjadi, seperti waktu terjadinya kiamat, ditiupnya sangkakala, dan turunnya Nabi

---

[3] "Dialah yang menurunkan kepada kamu al-Kitab. Di antaranya ada ayat-ayat *muhkamat* yang merupakan induk al-Kitab, dan yang lain *mutasyabihat*. Orang-orang yang dalam hatinya ada kecenderungan akan mengikuti apa saja yang tidak jelas hanya karena menginginkan fitnah dan menghendaki penakwilannya. Padahal hanya Allah semata yang mengetahui *ta'wil*-nya. Adapun orang-orang yang mapan ilmunya akan mengatakan kami mempercayainya. Semuanya berasal dari sisi Tuhan kami. Hanya orang-orang yang berakal saja yang menyadari" (QS. Surat Ali Imran [3]: 7).

[4] Ath-Thabari (Abu Ja'far Muhammad bin Zakariyya) *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil ay Al-Qur'an*, juz I, (Kairo: Mathba'ah al-Babi al-Halabi, 1954), hlm. 33.

Isa bin Maryam”.[5] Ketika nabi menyebutkan sesuatu mengenai hal itu, beliau hanya menyebutkan tanda-tandanya saja, bukan kepastian waktunya.[6] Yang dapat dilakukan manusia terhadap Al-Qur’an yang diturunkan dengan bahasa manusia, yaitu bahasa Arab, adalah mengetahui interpretasinya, yaitu: benda-benda dari petanda melalui sebutan-sebutan (penanda) yang melekat dan tidak ambigu, serta benda-benda yang diberi atribut secara khusus, tanpa keharusan (mengetahui) hukum-hukum, atribut-atribut, dan kondisi-kondisi dari benda-benda tersebut yang memang Allah berikan secara khusus hanya kepada nabi-Nya ...”[7] Oleh karena itu, orang yang mendengar atau membaca ayat berikut: *Wa idzâ qîla lahum lâ tufsidû fi al-ardh, qâlû innamâ nahnu mushlihûn, alâ innahum hum al-mufsidûn wa lâkin lâ yasy’urûn* (QS. al-Baqarah [2]: 12) maka tentunya diketahui bahwa pengertian *ifsâd* (melakukan kerusakan) adalah sesuatu yang selayaknya ditinggalkan, yaitu sesuatu yang kalau dilakukan membahayakan, dan bahwa makna *ishlâh* adalah sesuatu yang selayaknya dilakukan, yaitu yang kalau dilakukan memang bermanfaat, sekalipun ia tidak mengetahui makna-makna yang dijadikan oleh Allah sebagai (makna) berbuat kerusakan, dan makna-makna yang dijadikan oleh Allah sebagai (makna) berbuat kebaikan.[8]

Diriwayatkan dari Ibn Abbas, dia berkata: “Tafsir ada empat aspek: aspek yang diketahui bangsa Arab melalui bahasanya; tafsir yang tidak diperkenankan bagi siapa pun untuk tidak mengetahuinya;

---

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.* Sebuah ayat dalam QS. al-A’raf [7]: 187 mengatakan: “Mereka akan bertanya kepadamu tentang hari kiamat, kapan terjadi? Katakanlah bahwa pengetahuan mengenai hari kiamat ada pada Tuhanku. Tentang waktunya hanya Dia yang mengetahuinya. Kiamat terasa berat di langit dan bumi. Dia datang kepada kalian secara tiba-tiba. Mereka akan bertanya kepadamu, seolah-olah kamu menyembunyikannya. Katakanlah bahwa pengetahuan mengenai hal itu ada pada Allah. Akan tetapi, kebanyakan manusia tidak mengetahuinya”. “Kami menurunkan al-Kitab kepadamu hanya agar kamu menjelaskan kepada mereka sesuatu yang mereka perselisihkan” (QS. an-Nahl [16]: 64); “Dan Kami turunkan kepadamu peringatan agar kamu menjelaskan kepada manusia apa yang diturunkan kepada mereka” (QS. an-Nahl [16]: 44).

[7] Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân ...,* juz I, hlm. 33–34.

[8] *Ibid.,* juz I, hlm. 33.

tafsir yang diketahui oleh ulama, dan tafsir yang hanya diketahui oleh Allah".[9] Dalam pengertian yang sama, ada sebuah hadits yang diriwayatkan dari nabi, beliau bersabda: "Al-Qur'an diturunkan menurut empat aspek: halal dan haram yang tidak diperkenankan bagi siapa pun untuk tidak mengetahuinya, tafsir yang ditafsirkan oleh orang Arab, tafsir yang ditafsirkan oleh ulama, dan *mutasyâbih* yang hanya Allah saja yang mengetahuinya, siapa saja, selain Allah, yang mengklaim mengetahuinya berarti ia dusta".[10]

Dari sini, seperti yang telah saya singgung, muncul larangan melakukan *ta'wîl* terhadap Al-Qur'an dengan berdasar pada pendapat pribadi. Dalam sebuah hadits dari nabi dikatakan bahwa beliau bersabda: "Siapa saja yang mengatakan tentang Al-Qur'an dengan nalarnya, hendaklah ia menduduki tempatnya dari api neraka".[11] Dalam suatu riwayat (yang lain) dikatakan bahwa Abu Bakar ash-Shiddiq berkata dalam masalah ini: "Bumi mana yang akan menerima aku berpijak di atasnya, langit mana yang mau menaungi aku, kalau aku berkata tentang Al-Qur'an melalui nalarku atau melalui sesuatu yang aku tidak tahu?"[12] Persoalannya tidak berhenti sampai di sini, tetapi lebih dari itu, yaitu menegaskan bahwa siapa saja yang mengatakan tentang Al-Qur'an dengan nalarnya, tetap saja ia salah sekalipun benar. Hal itu karena kebenarannya bukan kebenaran dari orang yang yakin bahwa ia benar, melainkan kebenaran dari orang yang menerka-nerka dan menduga-duga.[13] Siapa saja yang berbicara tentang agama Allah atau mengatakan bersadarkan dugaan maka sebenarnya ia mengatakan terhadap Allah sesuatu yang tidak ia

---

[9] *Ibid.,* juz I, hlm. 34.

[10] *Ibid.,* juz I, hlm. 35.

[11] *Ibid.,* juz I, hlm. 34. Hadits ini diriwayatkan dengan redaksi berbeda: *Man qâla fî Al-Qur'an bi ra'yihi, aw bimâ la ya'lam, falyatabawwa' maq'adahu min an-nâr* (Siapa saja yang menyatakan tentang Al-Qur'an dengan nalarnya, atau dengan sesuatu yang tidak ia ketahui maka hendaknya ia menduduki tempat di neraka); *Man qâla fî Al-Qur'ân bighair ilm, falyatabawwa' maq'adahu min an-nâr* (Siapa saja yang menyatakan tentang Al-Qur'an tanpa ilmu maka hendaknya ia menduduki tempat di neraka).

[12] *Ibid.,* juz I, hlm. 35.

[13] *Ibid.*

ketahui. Ini termasuk sesuatu yang dilarang dan diharamkan oleh Allah.[14]

Dalam pengertian ini, diriwayatkan dari nabi bahwa beliau bersabda: "Siapa saja mengatakan mengenai Al-Qur'an dengan nalarnya, kemudian ia benar, tetap saja ia salah".[15] Maksudnya ia salah dalam tindakannya atau pendapat nalarnya, sekalipun pendapat tersebut sebenarnya yang dikehendaki oleh Allah sebab pendapat tersebut tidak muncul dari orang yang mengetahui bahwa apa yang dikatakannya memang kebenaran yang dimaksud, melainkan ia mengatakan tentang sesuatu yang tidak ia ketahui. Artinya, ia melakukan kesalahan lantaran melakukan sesuatu yang dilarang Allah untuk dilakukan. Jika dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang mendorong melakukan interpretasi (tafsir) dan mempertimbangkan perumpamaan-perumpamaan Al-Qur'an maka ayat-ayat tersebut sebenarnya mendorong untuk melakukan tafsir dan *ta'wîl* terhadap sesuatu yang interpretasi (*ta'wîl*)-nya memang tidak tertutup oleh manusia.[16]

Ath-Thabari menyimpulkan aspek-aspek *ta'wîl* terhadap Al-Qur'an pada tiga sisi: *pertama,* tidak ada jalan ke arah *ta'wîl*. Sisi ini hanya Allah sendiri yang mengetahuinya, dan pengetahuan mengenai hal ini tertutup bagi seluruh makhluk; *kedua,* persoalan yang oleh Allah hanya diberikan kepada nabi-Nya saja untuk mengetahuinya, sementara umatnya tidak; *ketiga,* persoalan yang pengetahuan tentangnya dimiliki oleh ahli bahasa, yaitu bahasa yang dipakai oleh

---

[14] "Katakanlah, yang diharamkan Tuhanku hanyalah hal-hal yang keji, baik itu yang tampak maupun yang tidak, dosa dan kesewenang-wenangan tanpa dalih kebenaran. Diharamkan pula bagi kalian menyekutukan Allah dengan sesuatu yang diturunkan sebagai kekuatan, serta apabila kalian mengatakan terhadap Allah sesuatu yang tidak kalian ketahui" (QS. al-A'râf [7]: 33).

[15] Ath-Thabari, *Jami' al-Bayân* ..., juz I, hlm. 35.

[16] Di antara ayat-ayat tersebut, umpamanya: "Sebuah Kitab yang diberkahi yang telah Kami turunkan kepadamu, agar mereka mau merenungkan ayat-ayat-Nya, dan agar orang-orang yang berakal mau menjadikannya sebagai peringatan" (QS. Shâd [38]: 29). "Kami telah membuat banyak perumpamaan dalam Al-Qur'an mengenai manusia agar mereka dapat merenungkan Al-Qur'an yang berbahasa Arab yang tanpa bengkok, agar mereka bertaqwa" (QS. az-Zumar [39]: 28). Lihat juga Ath-Thabari, *Jami' al-Bayân* ..., juz I, hlm. 36–37.

Al-Qur'an. Ini merupakan ilmu interpretasi terhadap ke-Arab-an dan *i'râb* Al-Qur'an."[17]

Dari sini, ada keharusan untuk mengikuti tradisi (sunnah) ketika menafsirkan Al-Qur'an. Nabi merupakan penafsir yang paling dapat dipercaya. Dia yang paling sempurna dalam memahami dan mengetahui (Al-Qur'an). Oleh karena itu, ia merupakan sumber pertama bagi siapa saja yang berusaha, setelahnya, untuk melakukan *ta'wîl*. Sumber ini tercermin pada hadits-hadits yang diriwayatkan dari beliau secara *mutawatir*, khabar yang diriwayatkan oleh para perawi yang benar-benar dapat dipercaya, atau riwayat yang maknanya memang diakui kebenarannya".[18] Persyaratan bagi setiap *mufassir* setelahnya adalah pengetahuan interpretasi (*ta'wîl*) harus jelas buktinya terkait dengan "apa yang ia jelaskan, dan pengetahuan tersebut termasuk di antara pengetahuan yang memang dapat diketahui dari sisi bahasa, melalui bukti-bukti puisi Arab, logika, dan bahasa mereka, dan tidak diperkenankan dalam menafsirkan dan men-*ta'wîl*-kan melenceng dari pendapat-pendapat ulama salaf, yaitu para sahabat, para imam, serta ulama khalaf seperti para tabi'in dan para ulama".[19]

Yang lama (*qadîm*), dalam pengertian di atas, adalah "jalan lurus"; dalam arti jalan yang jelas, yang tidak ada bengkoknya, atau ia merupakan jalan kebenaran. *Ta'wîl* terhadap ayat *ihdinâ ash-shirath al-mustaqîm* (QS. al-Fatihah [1]: 6) adalah "berilah kami petunjuk untuk dapat memegang apa yang Engkau restui, dan berilah petunjuk sebagaimana Engkau beri petunjuk kepada hamba-hamba-Mu yang telah Engkau beri nikmat, baik berupa petunjuk ucapan maupun tindakan".[20] Kata *ash-shirâth al-mustaqîm* di-*ta'wîl*-kan sebagai Al-Qur'an, atau Islam, atau agama yang hanya diterima oleh Allah, yaitu Islam.[21]

---

[17] Ath-Thabari, *Jami' al-Bayân* ..., juz I, hlm. 41.

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*, juz I, hlm. 74

[21] *Ibid.*, juz I, hlm. 74–75

Dengan demikian, *al-qadîm* merupakan dasar pondasi bagi yang lainya. Artinya, ia merupakan sesuatu yang dibutuhkan, bertolak belakang dengan cabang yang membutuhkannya. *Al-qadîm* sebagai dasar pondasi mempertegas penafsiran para ahli fiqh terhadap kata *ashl* (dasar). Mereka memberikan empat pengertian terhadap kata tersebut, dan pengertian teknis tersebut sejalan dengan makna bahasa. Makna yang pertama adalah "dalil". Umpamanya diungkapkan: "Dasar mengenai masalah ini adalah Al-Kitab dan as-sunnah. Makna kedua dari kata *ashl* adalah "kaidah umum". Maksudnya pernyataan umum yang secara potensial memuat seluruh aspek parsialnya: cabang dan ranting-rantingnya. Pengertian ketiga dari kata *ashl* adalah "keunggulan"; dalam arti lebih utama dan tepat. Umpamanya: *al-Ashl al-haqîqah* (dasarnya adalah kebenaran). Pengertian keempat dari kata *ashl* adalah *al-istishhâb,* umpamanya dalam ungkapan: "yang *ashl* dan yang lahir bertentangan".[22]

Al-Qadîm dalam konteks ini merupakan "janji Allah".[23] Maksudnya, wasiat Allah kepada makhluknya, perintah-Nya kepada mereka untuk taat, dan larangan-Nya untuk menjauhi kemaksiatan sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab-Nya dan melalui para rasul-Nya.[24]

2

Agama Islam, sebagaimana diketahui, memiliki empat dasar: Al-Qur'an, yang merupakan dasar umum pertama, as-Sunnah, sebagai dasar kedua yang menjelaskan dan memerinci, kemudian konsensus (*ijmâ'*), dan yang terakhir adalah ijtihad atau penalaran.

---

[22] Mengenai pengertian ini, lihat dalam At-Tahanawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, juz I, hlm. 85.

[23] "Mereka yang merusak janji Allah setelah janji itu dibuat. Mereka memutuskan apa yang oleh Allah diperintahkan untuk disambung, dan mereka berbuat kerusakan di bumi. Mereka itulah orang-orang yang merugi" (QS. al-Baqarah [2]: 27).

[24] Ath-Thabari, *Jami' al-Bayân* ..., juz I, hlm. 183.

Al-Qur'an dan as-Sunnah bukan saja merupakan dua sumber bagi agama, dalam pengertian sempit, melainkan juga merupakan dua sumber bagi peradaban dalam pengertian luas. Keduanya merupakan dua kriteria bagi kebenaran berpikir. Ini berarti bahwa semua yang muncul setelah keduanya hanyalah cabang dari keduanya, atau bangunan yang berdiri di atas keduanya, atau bersumber dari keduanya. Jika akal memiliki peran, dalam konteks ini, itu pun *pertama-tama* berangkat dari penerimaan secara mutlak terhadap Al-Qur'an dan as-Sunnah; *kedua,* berangkat dari pengenalan terhadap tujuan nyata dan langsung dari keduanya, dan dari sini, dengan berawal dari yang langsung dan nyata ini kemudian mengenal yang tersirat; *ketiga,* berangkat dari upaya mendapatkan hukum-hukum yang tidak ada *nash-nash*-nya, berdasarkan hukum-hukum yang *nash*-nya memang ada. Dengan demikian, akal merupakan sarana untuk memahami dan menjelaskan data.

Penggunaan akal pada masa nabi terbatas sebab wahyu senantiasa berjalan, dan karena nabi sendiri menjadi rujukan masyarakat dalam berbagai persoalan, agama dan dunia mereka. Beliau menjawab masalah-masalah mereka melalui teks Al-Qur'an, atau berdasarkan wahyu yang diberikan kepadanya, atau melalui ijtihad beliau. Di seputar ijtihad beliau muncul pertanyaan tentang kemungkinan terjadinya kesalahan pada beliau. Di sini dapat dipastikan bahwa nabi tidak akan salah dalam hal-hal yang terkait dengan prinsip-prinsip dan hukum-hukum *syara'*. Akan tetapi, beliau dimungkinkan melakukan kesalahan dalam hal-hal yang di luar itu. Maksudnya dalam masalah-masalah dunia, seperti masalah pertanian, perdagangan, dan kerajinan.[25]

Tradisi kenabian merupakan penjelasan pertama bagi apa saja yang universal dan global dalam Al-Qur'an, dan ia merupakan aplikasi

---

[25] Dalam hal ini, lihat Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islamiyyah*, juz II, (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.t.) hlm. 9–11.

pertama terhadap hal-hal yang pasti dalam Al-Qur'an.[26] Oleh karena itu, tradisi kenabian merupakan "perluasan terhadap apa yang dijelaskan secara ringkas dalam Al-Qur'an, perincian terhadap apa yang dijelaskan secara global, dan penjelasan terhadap hal-hal yang sulit dalam Al-Qur'an".[27]

Sunnah merupakan "penjelas bagi Al-Qur'an". Ia terdiri dari tiga jenis: ucapan, tindakan, dan pengakuan. Ucapan adalah apa yang diucapkan oleh rasul, tindakan adalah apa yang beliau realisasikan. Tindakan lebih meyakinkan dalam memberikan tekanan daripada sekadar ucapan". Sedangkan pengakuan adalah apa yang beliau lihat, dengar, dan kemudian beliau terima".[28] Dari sini, sunnah merupakan sumber kedua bagi hukum: apakah ia merupakan cabang dari dasar-dasar yang terdapat dalam Al-Qur'an, penjelasan terhadap masalah yang universal, atau ia menciptakan kaidah-kaidah baru, sebenarnya semuanya bersandarkan Al-Qur'an.

Kata as-Sunnah, menurut bahasa, adalah jalan yang ditempuh, baik ataupun buruk.[29] Pernyataan: *sanantu asy-syay'a bi al-misanni* mengandung arti "saya mengasah sesuatu di atas batu pengasah hingga sesuatu itu membekas pada batu tersebut", maksudnya hingga ada goresan jalan. Al-Kisa'i meriwayatkan bahwa kata as-Sunnah mengandung arti terus-menerus.

---

[26] Abu Ishâq asy-Syathibi, *Kitâb al-Muwâfaqât fî Ushûl asy-Syarî'ah,* cet. I, (Mesir: Ar-Rahmaniyyah, t.t.), jld. III, hlm. 412–420 dan 366–368, jld. IV, hlm. 12. Lihat juga Abu Baththah al-Ukbari, *Kitâb asy-Syarh wa al-Ibânah 'alâ Ushûl as-Sunnah wa ad-Diyânah*, (Damaskus: Institute France Damakus, 1958).

[27] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Jadid, 1965), hlm. 29. As-Sunnah didefinisikan sebagai "apa saja yang muncul dari rasul, selain Al-Qur'an, yang berupa ucapan, tindakan, dan ketetapan". *Ibid.,* hlm. 32 dan juga *ibid,* jld. IV, hlm. 58.

[28] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl* ..., hlm. 32.

[29] Siapa saja yang mentradisikan tradisi yang baik maka ia mendapatkan pahala dari tradisi itu dan pahala dari orang yang menjalankannya hingga hari kiamat. Dan, siapa saja yang mentradisikan tradisi jelek maka ia mendapatkan dosa karena tradisi itu, dan dosa dari orang yang menjalankannya hingga hari kiamat". Hadits ini disebutkan dalam *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn* karya at-Tahanawi, jld. III, hlm. 703.

Kata as-Sunnah dalam fiqh merupakan lawan dari kata "al-Bid'ah". Kata as-Sunnah dalam syari'ah dipahami sebagai "segala sesuatu yang muncul dari nabi, baik yang berupa ucapan, tindakan, maupun ketetapan". As-Sunnah, dengan pengertian ini, merupakan salah satu dari empat dalil syari'at.

Mengenai kebenaran as-Sunnah tidak ada perbedaan pendapat. Yang diperselisihkan adalah cakupan dari kata tersebut: apakah kata tersebut hanya meliputi ucapan, tindakan, dan ketetapan nabi, ataukah juga mencakup seluruh ucapan, tindakan, dan penetapan para sahabat seperti pendapat asy-Syathibi, dan mencakup ucapan, tindakan, dan ketetapan para imam yang suci seperti pendapat Syi'ah?[30]

Masuk ke dalam detil-detil perselisihan dalam masalah ini berarti keluar dari wilayah tujuan kami. Oleh karena itu, kami cukup hanya menekankan pada persoalan yang tidak diperselisihkan saja; bahwa as-Sunnah adalah salah satu dasar dalam Islam. Ia merupakan dasar kedua, setelah Al-Qur'an. "Andaikata tidak ada as-Sunnah, wajah Islam tidak akan jelas, menjalankan Al-Qur'an pasti akan sia-sia, dan tidak akan dimungkinkan untuk mendapatkan dari Al-Qur'an satu pun hukum dengan segala syarat dan masalahnya".[31] Oleh karena itu, menolak al-Sunnah atau mengingkarinya, dengan alasan cukup hanya dengan Al-Qur'an saja, sebenarnya menolak dasar-dasar Islam dan meruntuhkan karakteristiknya yang paling penting dan tiang praksisnya yang paling utama".[32]

---

[30] Asy-Syaukani, *Irsyâd al-Fuhûl*, (Kairo: Mushthafa al-Bâbi al-Halabi), hlm. 33. Ada banyak rujukan, namun saya hanya akan menyebutkan beberapa di antaranya saja: Musthafa as-Siba'i, *As-Sunnah wa Makânatuha fî at-Tasyrî' al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Urûbah, 1961); Muhammad Ajjaj al-Khatib, *As-Sunnah Qabl at-Tadwîn*, (Kairo: t.p., 1963); Muhammad Taqi al-Hakim, *Al-Ushûl al-Âmmah li al-Fiqh al-Muqâran,* (Beirut: Dâr al-Andalus, 1963), hlm. 121; At-Tahanawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, hlm. 703–707; Shubhi as-Shalih, *Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahatuhu*, cet. VI, (Beirut: Dâr al-Ilm lilmalâyin, 1971), hlm. 3–10; Ibn Majah, *Sunan Ibn Mâjah*, jld. I, hlm. 16–18, ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Bâqi (1373 H.); Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, jld. I, hlm. 114–119.

[31] Muhammad Taqi al-Hakim, *Al-Ushûl al-Ammah ...,* hlm. 124.

[32] *Ibid,* hlm. 124.

Ada banyak hadits nabi dan sahabat yang berbicara seputar keharusan melestarikan dan memegang teguh al-Sunnah.[33] Keharusan tersebut dibuktikan, atau yang disebutkan dengan memberikan argumentasi, melalui ayat-ayat Al-Qur'an,[34] juga dengan konsensus (*ijmâ'*),[35] dengan al-Sunnah sendiri, dan dengan akal.[36]

---

[33] Di antara hadits-hadits tersebut, sebagai contoh saja: "Kalian harus memegangi sunnah-ku" (Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Majah,* jld. I; hlm., 16); "Siapa saja yang meninggalkan sunnahku, ia tidak akan mendapatkan syafaatku" (At-Tahanawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn,* jld., III, hlm. 707); "Aku tinggalkan pada kalian dua hal. Dengan dua hal itu kalian tidak akan sesat selamanya: Kitab Allah dan sunnah nabi-Nya".

Abdullah bin Amr menceritakan, ia berkata: "Saya dahulu mencatat segala sesuatu yang aku dengar dari Rasulullah Saw. Aku ingin menghafalnya, kemudian saya dilarang oleh orang-orang Quraisy. Mereka mengatakan: Kamu mau menulis semua yang kamu dengar dari Rasulullah Saw., padahal dia manusia yang berbicara kadang-kadang di waktu marah dan kadang-kadang di waktu senang. Saya pun kemudian berhenti menulis. Lantas saya menceritakan hal itu kepada Rasulullah. Ia berkata: Tulislah. Demi Dzat yang memegang kekuasaan padaku, semua yang keluar dari saya adalah benar" (Muhammad Taqi al-Hakim, *Ushûl al-Âmmah ...*, hlm. 124–125, dinukil dari Muhammad Salam Madkur, *Al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmi,* hlm. 184, dinukil dari Ibn Abd al-Barr dalam *Al-Jâmi'*-nya, dari Abu Dawud dalam *Sunan*-nya, dan dari al-Hakim).

"Jangan sampai ada salah seorang di antara kalian yang tenang-tenang duduk di kursi sofanya sementara ada perintah dari saya, atau larangan dari saya, kemudian dia mengatakan: Saya tidak tahu, apa yang saya dapatkan dalam Kitab Allah, itulah yang aku ikuti" (Lihat *Ibid.,* dinukil dari Mushthafa az-Zarqa, *Fî al-Hadits an-Nabawi*, cet. II, hlm. 16. Berbagai hadits dengan makna yang sama disebutkan dalam *al-Muwâfaqât* karya asy-Syatibi, jld. III, hlm. 15).

"Memandang salah seorang yang mengikuti sunnah yang menyerukan untuk mengikuti sunnah dan menjauhi bid'ah, itu adalah ibadah" (Ibn Abbas dalam Ibn al-Jauzi, *Naqd al-Ilm wa al-Ulama'* aw *Talbis Iblis*, [Kairo: Idarah ath-Thiba'ah al-Muniriyyah, t.t.], hlm. 8). "Jadikanlah dirimu bersabar terhadap sunnah. Ikuti apa saja yang diikuti oleh masyarakat. Katakan apa yang mereka katakan. Tahanlah dirimu dari apa saja yang mereka menahan diri. Berjalanlah di jalan generasi tuamu sebab itu akan menjadikan kalian lapang sebagaimana mereka" (Al-Auza'i dalam *ibid.,* hlm. 8). "Sebuah ucapan dapat diterima hanya apabila dijalankan. Sebuah ucapan dan tindakan tidak akan lurus kecuali dengan niat. Sebuah ucapan, tindakan, dan niat tidak akan benar kecuali apabila sejalan dengan sunnah" (Sufyan ats-Tsauri dalam *Ibid.,* hlm. 9).

[34] Seperti: "Ta'atilah Allah dan taatilah rasul-Nya" (QS. an-Nisa' [4]: 58). "Apa saja yang rasul datangkan untuk kalian, ambilah. Dan, apa saja yang rasul cegah, hindarilah" (QS. al-Hasyr [59]: 7). "Dia tidak berkata berdasarkan nafsu. Ucapannya tidak lain hanyalah wahyu yang diberikan kepadanya" (Qs. an-Najm [53]: 3–4). "Siapa saja yang mentaati rasul berarti ia mentaati Allah" (QS. an-Nisâ' [4]: 80).

[35] "Kaum muslimin sepakat bahwa apa saja yang muncul dari Rasulullah, yang berupa ucapan, tindakan, ataupun ketetapan, dan itu dimaksudkan sebagai hukum dan harus diikuti, serta sampai ke tangan kita melalui *sanad* yang shahih yang memberikan indikasi kepastian atau dugaan kuat shahih maka itu menjadi argumen bagi kaum muslimin" (*Ilm Ushûl al-Fiqh*, hlm. 39 dinukil dari Taqi al-Hakim, *Al-Ushûl al-*

Dari perspektif syari'at ada perbedaan cara pandang terhadap watak hubungan antara as-Sunnah dengan Al-Qur'an: apakah as-Sunnah merupakan dasar syari'at yang berdiri sendiri, terlepas dari Al-Qur'an, ataukah ia sekedar penjelas terhadap dasar-dasar Al-Qur'an, dan dengan demikian ia tidak berdiri sendiri?[37] Hanya saja, perbedaan pandangan ini tidak menyentuh persoalan keabsahan as-Sunnah, keharusan memeganginya, mentaatinya, dan keberadaannya sebagai argumen bagi seluruh umat, sebagaimana yang telah disinggung di atas. Shubhi Shalih menyimpulkan persoalan ini dengan mengatakan: "Sunnah memiliki otoritas yang berdiri sendiri manakala Al-Qur'an tidak menjelaskan. Sunnah berfungsi sebagai pemberi penjelasan manakala Al-Qur'an tidak memerinci dan menjelaskan".[38]

Âmmah ..., hlm. 127). Dalam buku yang sama (hlm. 127) disebutkan, dinukil dari *Sullam al-Wushûl,* hlm. 261: "Semua kaum muslimin di sepanjang zaman mendasarkan hukum-hukum syari'at pada hadits-hadts rasul yang shahih. Mereka tidak berselisih pendapat mengenai keharusan menjalankan apa yang terdapat dalam sunnah".

[36] Lihat Muhammad Taqi al-Hakim, *Al-Ushûl al-Âmmah* ....

[37] Dalam kaitan ini lihat, Shubhi Shalih, *Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahâtuhu*, (Beirut: Dar al-Ilm al-Malayin, 1971), hlm. 291–307.

[38] *Ibid,* hlm. 294. Ada banyak riwayat yang menegaskan kemandirian sunnah dalam menetapkan sebagian hukum syari'at: "Abdurrahman bin Yazid pernah melihat seseorang yang mengenakan baju Ihrâm di musim haji. Laki-laki itu mengenakan baju yang berjahit. Dia pun kemudian menasehatinya agar melepas bajunya dan menjalankan sunnah nabi dalam mengenakan ihrâm. Laki-laki itu berkata kepada Abdurrahman: "Tunjukkan kepada saya sebuah ayat Al-Qur'an yang memerintahkan saya harus melepas baju saya. Abdurrahman pun tidak melihat jalan terbaik selain membecakan kepadanya ayat yang menyatakan: "Apa saja yang didatangkan kepada kalian oleh rasul maka ambillah, dan apa saja yang rasul larang kepada kalian maka hindarilah" (QS. al-Hasyr, dinukil dari sumber yang sama, hlm. 292. Bandingkan dengan Ibn Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-Ilm*, jld. II, hlm. 188).

Thawûs (w. 106 H.), salah satu ulama besar generasi Tabi'in dan salah satu perawi hadits yang terkenal, pernah melakukan shalat dua rakaat setelah shalat Asar. Ibn Abbas kemudian berkata kepadanya: "Jangan lakukan itu. Thawus kemudian menjawab bahwa Rasulullah melarang melakukan shalat dua rakaat setelah Ashar karena takut dijadikan tradisi (sunnah). Tidak ada baiknya shalat dua rakaat itu kalau dilakukan tanpa niat melanjutkan (shalat Ashar). Akan tetapi, Ibn Abbas bersikeras bahwa Rasulullah Saw. melarang shalat setelah Asar secara mutlak. Ia menegaskan kepada Thâwus bahwa dia tidak berhak memilih terkait dengan apa yang dibawa oleh Rasulullah, berdasarkan ayat: "Tidak selayaknya seorang mukmin laki-laki maupun perempuan manakala Allah dan rasul-Nya memutuskan suatu perkara, masih memilih-milih persoalan mereka" (Asy-Syatibi, *Al-Muwâfaqât* ..., hlm. 4–25, dinukil dari sumber yang sama, hlm. 293).

Mengingat perbedaan pengetahuan dan pemahaman di kalangan para sahabat, wajar apabila muncul perbedaan pengetahuan dan pemahaman di antara mereka mengenai tradisi rasul. Sebagai konsekuensinya, muncul perbedaan seberapa jauh keserasian antara sunnah di satu pihak dengan ijtihad masing-masing di antara mereka dan upayanya untuk mendapatkan hukum-hukum yang mereka hadapi di pihak lain. Hal inilah yang menjadi pemicu mengapa muncul aliran. Para sahabat sepakat bahwa sunnah harus diamalkan dan diprioritaskan—manakala keabsahannya terbukti—daripada qiyas dan penalaran. Manakala sejumlah hadits bertentangan dalam suatu masalah, mereka merujuk pada pendapat para sahabat yang paling dekat dengan nabi.[39]

Meskipun dikatakan bahwa Imam Abu Hanifah mendahulukan qiyas dan penalaran daripada teks, ia tetap saja tidak mendahulukan keduanya kecuali ketika ia melihat bahwa teks mengandung sesuatu yang meragukan, dan tidak dapat dipegangi secara mantap.[40]

Shubhi Shâlih dalam sumber yang sama mengetengahkan banyak contoh mengenai cakupan sunnah yang meliputi seluruh cakrawala hukum, mulai dari ibadah, mu'amalah, dan halal-haram. Selain itu, sunnah cukup memiliki kemandirian dalam menetapkan hukum sekalipun dasarnya tetap ada dalam Al-Kitâb. Ia mengakhiri penjelasannya dengan menyitir ucapan al-Imam asy-Syafi'i berkaitan dengan masalah ini bahwa Allah telah memberi karunia kepada makhluk-Nya "dalam bentuk mengajarkan kepada mereka Al-Kitab dan al-Hikmah. Allah Mahatahu, maksud dari al-Hikmah di sini tidak lain adalah sunnah Rasulullah. Hal itu karena kata tersebut dimunculkan secara bersama-sama dengan Al-Kitâb, bahwa Allah mengharuskan taat kepada rasul-Nya dan mewajibkan manusia untuk mengikuti perintah-Nya sehingga tidak diperkenankan dikatakan: wajib kecuali kepada Kitab Allah dan sunnah rasul-Nya, dengan alasan seperti yang kami kemukakan bahwa Allah menjadikan keimanan kepada rasul-Nya bersamaan dengan iman kepada Nya" (Asy-Syafi'i, *Ar-Risâlah*, hlm. 78, dinukil dari sumber yang sama, hlm. 303). Di sini, al-Imam asy-Syafi'i mengacu pada ayat yang menyatakan: "Allah telah memberi karunia kepada orang-orang mukmin tatkala Dia mengutus dari kalangan mereka seorang utusan yang membacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, seorang rasul yang membersihkan mereka dan mengajarkan Al-Kitâb dan al-Hikmah, sekalipun mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata" (QS. Ali Imran [3]: 164).

[39] Shubhi Shalih, *Ulûm al-Hadîts ...*, hlm. 307

[40] Al-Imam Abu Hanifah bersifat ketat dalam menerima hadits, khususnya terkait dengan hadits ahad. Ia memberikan syarat dalam menerima hadits ahad sebagai berikut: hadits ahad tidak boleh bertentangan dengan dasar-dasar yang disepakati setelah dilakukan penelitian terhadap sumber-sumber syari'at; tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip umum dan lahiriah Al-Qur'an; tidak bertentangan dengan

Patut disinggung di sini bahwa sunnah lebih umum daripada hadits nabi sebab sunnah mencakup tindakan, ucapan, dan pengakuan, sementara hadits terbatas pada ucapan saja. Akan tetapi, "ucapan lebih kuat signifikansinya terhadap hukum daripada tindakan karena tindakan mengandung kemungkinan hanya khusus untuk nabi. "Tindakan lebih kuat daripada pengakuan karena pengakuan mengandung kemungkinan yang tidak dimiliki oleh tindakan. Oleh karena itu, signifikansi pengakuan terhadap hukum diperselisihkan oleh para ulama yang tidak mempermasalahkan kekuatan hukum tindakan".[41]

Konsep tentang sunnah diikuti dengan konsep tentang jama'ah (komunitas). Kemunculan konsep ini terjadi semenjak konsep sunnah mulai mengambil bentuk sosial-politik, di samping bentuk keagamaannya. Sebagai konsekuensinya, perpecahan di kalangan jama'ah beriringan dengan perpecahan pada sunnah sendiri. Perpecahan ini disebut dengan kebaruan atau bid'ah. Nabi sendiri, seperti yang di-

---

sunnah yang masyhur, baik yang berupa ucapan maupun tindakan; tidak boleh bertentangan dengan tradisi yang diwariskan di kalangan sahabat dan tabi'in di mana pun mereka berada tanpa batasan tempat; tidak boleh perawinya bersandar pada tulisannya selama ia tidak ingat yang dirawikannya; perawinya tidak boleh mengamalkan sesuatu yang bertentangan dengan haditsnya; salah seorang sahabat yang berbeda pendapat mengenai hukum tetap berargumen dengan khabar yang diriwayatkan oleh salah seorang di antara mereka; khabar tersebut (khabar ahad) tidak boleh memiliki tambahan sendiri, baik pada *matan* maupun *sanad*-nya; dan ia tidak termasuk di antara yang menjadi kebutuhan umum (diperebutkan)". Shubhi Shalih, *Ulûm al-Hadîts ...*, hlm. 308. Lihat juga, Asy-Syarakhsyi, *Ushûl asy-Sarkhasi*, jld. I, hlm. 364.

Sementara itu, al-Imam asy-Syafi'i mengatakan: "Apakah seseorang berhak memiliki argumen sementara ada sabda Rasulullah Saw?" Asy-Sya'rani, *Al-Mîzân,* hlm. 65. lihat juga Shubhi Shalih, *Ulûm al-Hadîts ...*, hlm. 308. Al-Imam Mâlik bin Anas merupakan tokoh di bidang sunnah. Ia tidak beranggapan bahwa khabar ahad bersifat *qath'i* yang meniscayakan pengetahuan dan sekaligus harus diamalkan". Al-Amidi, *Al-Ihkâm fî Ushul al-Ahkam,* jld. I, hlm. 108. Lihat juga Shubhi Shalih, *Ulûm al-Hadîts ...*, hlm. 309.

Sementara sikap Imam Ahmad bin Hanbal apabila ia mendapatkan teks maka ia memberikan fatwa berdasarkan teks itu. Dia tidak akan memerhatikan apa yang bertentangan dengan teks tersebut, juga tidak akan menoleh kepada orang yang berbeda dengan teks itu, siapa pun orangnya". Lihat Ibn Al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în*, jld. I, hlm. 32, dan Shubhi Shalih, *Ulûm al-Hadîts ...,* hlm. 309.

[41] At-Tahanawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, jld. III, hlm. 706.

riwayatkan, adalah yang pertama kali menyebut term: "kebaruan" untuk semua bentuk penyimpangan terhadap jama'ah atau sunnah. Dalam sebuah hadits dikatakan bahwa beliau menyatakan: "Siapa saja yang memunculkan sesuatu yang baru di Madinah, ia berhak mendapatkan laknat dari Allah, Malaikat, dan seluruh masyarakat".[42] Shubhi Shalih mengatakan bahwa hadits tersebut mengandung pengertian "Allah dan rasul-Nya bebas dari segala sesuatu yang memecah belah jama'ah, bebas dari orang yang melepaskan diri dari loyalitas, dan yang lebih mengandalkan bid'ah daripada sunnah".[43] Ia mengatakan bahwa kebaruan di sini sinonim dengan bid'ah.

Larangan untuk memunculkan sesuatu yang baru di Madinah, negeri sunnah, kemudian meluas dan menjadi larangan secara menyeluruh terhadap tindakan menciptakan sesuatu yang baru di seluruh negeri Islam. Inilah yang dirumuskan oleh nabi dalam pernyataan umum. Ia mengatakan: "Perkara yang paling jelek adalah perkara yang baru".[44] Beliau (juga) bersabda: "Siapa saja yang memunculkan dalam persoalan kami (agama Islam) sesuatu yang bukan termasuk di dalamnya, itu tidak dapat diterima".[45]

Larangan memunculkan hal yang baru atau bid'ah berarti keharusan memegang sunnah dan jama'ah. Keharusan memegang sunnah dan jama'ah ini semakin bertambah seiring dengan bertambahnya kekhawatiran terhadap kemunculan sesuatu yang baru. Sebagaimana telah diriwayatkan dalam hadits-hadits nabi yang berkaitan dengan keharusan memegang sunnah, demikian pula telah

---

[42] Al-Bukhari, *Al-Jami' ash-Shahih*, (Kairo: Dar asy-Sya'b, 1327 H.), "Al-I'tishâm", no. 6. Lihat juga Shubhi Shalih, *Ulûm al-Hadîts ...*, hlm. 7. Ketika itu Madinah disebut dengan "Dâr as-Sunnah", sebagai pertanda bahwa Madinah merupakan kota yang paling kuat memegang *as-Sunnah an-Nabawiyah*.

[43] *Ibid,* hlm. 7

[44] Ibn Majah, *Sunan Ibn Mâjah*, jld. I, hlm. 17, no. 45. Dengan makna yang sama Ibn al-Jauzi dalam *Naqd al-Ilm wa al-Ulama'*, mengutarakan hadits berikut: "Jauhilah hal-hal yang baru sebab semua yang baru adalah bid'ah, dan setiap yang bid'ah adalah sesat". Lihat Ibn al-Jauzi, *Naqd al-Ilm wa al-Ulama,* hlm. 12.

[45] Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, jld. IV, hlm. 280, no. 4606.

diriwayatkan hadits-hadits tentang keharusan memegang jama'ah.[46] Semangat memegang teguh jama'ah dan sunnah menjadi sedemikian dominan sehingga seorang bapak memberi nasihat kepada puteranya dengan mengatakan, "Puteraku, jauhilah bid'ah". Bahkan, upaya mempertahankan diri pun dinyatakan secara berulang-ulang dengan format pernyataan seperti ini: "Aku tidak memunculkan dalam Islam sesuatu yang baru, dan aku tidak akan keluar dari loyalitas terhadap jama'ah sedikit pun".[47]

Keterkaitan sunnah dengan jama'ah memiliki bentuk lain, yaitu keterkaitan sunnah dengan umat. Ath-Thabari meriwayatkan bahwa "Asal mula umat adalah jama'ah, yang menyatu dalam satu agama. Kemudian, cukup dinyatakan dengan kata umat saja tanpa menyatakan kata agama karena kata umat sekaligus menyatakan agama, sebagaimana firman Allah: *Wa law syâ'a Allahu laja'alakum ummatan wahidatan* / "Andai Allah menghendaki, niscaya Dia akan menjadikan kalian satu umat" (QS. al-Ma'idah [5]: 48). Yang dimaksud dengan umat di sini adalah pengikut satu agama dan satu tradisi".[48] Dari kaitan antara sunnah dengan umat ini, kemudian muncul konsep taat. Yang dimaksud dengan taat di sini tidak semata-mata taat pada sunnah dan rasul saja, tetapi juga ketaatan umat terhadap "pemegang kekuasaan" (*ulil amr*). Konsep taat didasarkan pada ayat: *Yâ ayyuha al-ladzîna âmanû athî'u Allaha wa athî'u arrasûla wa ulil amri minkum. Fa in*

---

[46] Umpamanya, "Ikutilah mayoritas sebab siapa saja yang menyempal, dia akan menyendiri dalam neraka" (dinukil dari at-Tahanawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, hlm. 706). "Siapa saja di antara kalian yang ingin mendapatkan kesenangan surga, hendaknya ia tetap dalam kelompok sebab setan bersama orang yang sendiri. Setan akan menjauh dari dua orang". "Tangan Allah bersama kelompok. Jika ada seseorang yang menyendiri di antara mereka maka dia akan disandera setan seperti srigala menyandera kambing". "Dua orang lebih baik daripada satu, tiga lebih baik daripada dua, empat lebih baik daripada tiga. Oleh karena itu, kalian harus berkelompok (menyatu dalam jama'ah) sebab Allah tidak menyatukan umatku kecuali berdasarkan petunjuk". Dinukil dari Ibn al-Jauzi, *Naqd al-Ilm wa al-Ulama'*, hlm. 6–7.

[47] At-Turmudzi, *Sunan at-Turmudzi*, jld. I, hlm. 51; Abu al-Faraj al-Asfihani, *al-Aghâni,* jld. XXI, hlm. 144. Lihat juga Shubhi ash-Shalih, *Ulûm al-Hadîts ...,* hlm. 7.

[48] Ath-Thabari, *Jami al-Bayân ...,* jld. II, hlm. 335. Ath-Thabari menafsirkan ayat: *Kâna an-nâs ummah wâhidah* (QS. al-Baqarah [2]: 213) dengan mengatakan: Mereka dulu satu umat yang memegang satu agama dan tradisi". Lihat *Ibid.,* jld. II, hlm. 336.

tanâza'tum fî syay'in faruddûhu ila Allahi wa arrasûli in kuntum tu'minûna billahi wa al-yawm al-âkhiri, dzâlika khayr wa ahsan ta'wîla".[49] Al-Thabari menafsirkan kata taat kepada rasul sebagai mengikuti sunnahnya. Ia mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *ulil amr* adalah para gubenur, sultan, dan penguasa. Ia juga menunjukkan pendapat-pendapat lain yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan kata *ulil amri* dalam ayat tersebut adalah mereka yang diangkat dalam ekspedisi militer pada zaman nabi, orang berpengetahuan, dan ahli fiqh, sahabat-sahabat Muhammad, khususnya Abu Bakar dan Umar.[50]

Ath-Thabari mengetengahkan dua hadits yang memperkuat ayat di atas, dan menafsirkannnya. Yang pertama, ia mengatakan: "Siapa saja yang taat kepadaku, berarti ia taat kepada Allah. Siapa saja yang taat kepada orang yang aku angkat sebagai gubenur berarti ia taat kepadaku. Sebaliknya, siapa saja yang membangkang terhadapku, berarti ia membangkang terhadap Allah, dan siapa saja yang membangkang terhadap orang yang aku angkat sebagai gubenur, berarti ia membangkang terhadapku". Hadits kedua berbunyi: "Sepeninggal aku kalian akan dipimpin oleh para penguasa, kemudian kalian akan dipimpin oleh orang yang baik dengan kebaikannya, dan orang yang jahat dengan kejahatanya. Oleh karena itu, dengarlah mereka dan taatilah semua yang memang sejalan dengan kebenaran, serta tetap bergabunglah dengan mereka. Jika mereka berbuat baik maka kalian dan mereka akan mendapatkan nilai positif. Akan tetapi, jika mereka berbuat jelek, kalian tidak berdosa, dan yang berdosa adalah mereka". Ath-Thabari menyimpulkan bahwa umat Islam harus taat terhadap apa saja yang ia senangi ataupun tidak, kecuali apabila ia diminta untuk berbuat maksiat. Siapa saja yang diperintahkan untuk berbuat maksiat, tidak ada kewajiban taat baginya.[51]

---

[49] QS. al-Nisa' [4]: 59.

[50] Ath-Thabari, *Jami' al-Bayân ...*, jld. V, hlm. 147–150.

[51] *Ibid.*

Ketaatan umat mengambil bentuk fiqhiyyah-politik, yaitu konsensus (*ijmâ'*). Dalam suatu riwayat dikatakan bahwa Imam asy-Syafi'i menggunakan *ijmâ'* sebagai dalil berdasarkan ayat: "Siapa saja yang menentang rasul setelah ada petunjuk yang jelas baginya, dan mengikuti jalan selain jalan orang-orang mukmin maka kami akan membiarkannya sesat dan akan Kami masukkan ke jahannam. Jahannam merupakan tempat yang paling jelak" (QS. an-Nisa' [4]: 115). Orang-orang yang mengikuti jalan selain jalan orang-orang yang beriman berhak mendapatkan ancaman, sebagaimana orang-orang yang menentang rasul setelah ada petunjuk yang jelas bagi mereka. Jalan orang mukmin adalah bernalar menurut al-Kitab dan as-Sunnah. Atau, jalan tersebut adalah tradisi-tradisi yang telah dilakukan oleh rasul dan para pemegang kekuasaan setelahnya.[52] Dengan demikian, memegang tradisi mengandung arti: "Membenarkan Kitab Allah, menjalankan ketaatan kepada Allah, dan mendukung agama Allah. Tidak seorang pun yang berhak mengubah tradisi tersebut ataupun bernalar menurut pendapat mereka yang menyimpang darinya".[53] Dalam penjelasan inilah terdapat pesan konsensus. Konsensus merupakan kebenaran. Umat tidak akan bersatu dalam kesesatan.[54] "Sesuatu (hukum) yang ditunjuk oleh konsensus berarti juga ditunjuk oleh Al-Kitab dan sunnah".[55]

Mengikuti sunnah mendorong kita untuk membedakan antara dua konsep: meniru (*taqlîd*) dan mengikuti jejak (*iqtidâ'*). *Taqlid* merupakan istilah teknis *syar'i,*[56] yang bermakna dua hal: *pertama,* keputusan penguasa bahwa si fulan menjadi hakim di posisi tertentu dan *kedua,* menjalankan pendapat orang lain tanpa argumen. Yang dimaksud dengan pendapat di sini mencakup tindakan dan juga ke-

[52] Ibn Taimiyyah, *Ma'ârij al-Wusul*, (Kairo: Mathba'ah as-Salafiyyah, 1387 H.), hlm. 17.

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.,* hlm. 15.

[55] *Ibid.,* hlm. 26.

[56] *Taqlid* secara bahasa berarti meletakkan kalung di leher.

tetapan.[57] *Taqlid* berarti bahwa seseorang mengikuti orang lain, terkait dengan apa yang ia katakan atau yang ia kerjakan sebab ia menyakini orang lain itu memang memiliki hak, tanpa memeriksa dalil. Seolah-olah orang yang mengikuti menjadikan pendapat atau tindakan orang lain sebagai kalung, tanpa ia meminta buktinya. Seperti sikap orang awam yang mengambil pendapat orang awam dan seorang mujtahid yang mengambil pendapat mujtahid lainnya. Atas dasar ini, kembali kepada rasul bukan termasuk *taqlid* kepadanya. Demikian pula halnya dengan *ijmâ'* dan sikap orang awam yang merujuk kepada seorang mujtahid. Sikap merujuk ini disebut *iqtidâ'*, dan *iqtidâ'* berarti mendapat petunjuk.[58] Andaikata hal itu disebut dengan *taqlid,* sebagaimana biasanya sikap penganut awam yang menggunakan pendapat mujtahid disebut dengan *taqlid* maka antara penamaan dengan istilah teknisnya tidak dapat dipertentangkan. Dari sini, sikap sahabat yang mengikuti bisa disebut dengan *taqlid* dilihat dari bentuknya. At-Tahanuwi menambahkan: "Selain mujtahid diharuskan *taqlid,* baik dia seorang awam maupun orang yang mengetahui cara-cara yang benar terkait dengan aspek-aspek pengetahuan ijtihad. Ada yang mengatakan bahwa orang yang berilmu harus *taqlid* dengan syarat bahwa kebenaran ijtihad sang mujtahid harus jelas dalilnya bagi dia. Masih diperselisihkan tentang dibolehkannya ber-*taqlid* dalam masalah-masalah rasional (*aqliyyat*), seperti masalah-masalah dasar. Ada yang mengatakan diperkenankan, ada pula yang mengatakan harus *taqlid*, dan bahwa penalaran dan penelitian adalah haram".

Semua ini menunjukkan bahwa ada garis pemisah antara sunnah dengan ijtihad (nalar), dalam pengertian bahwa ijtihad merupakan format interpretatif terhadap sunnah. Di samping itu, semua hal ter-

---

[57] At-Tahanawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, jld. V, hlm. 1178. *Taqlid* didefinisikan sebagai keyakinan yang kuat tetapi belum mantap. Belum mantap artinya masih bisa lenyap karena disangsikan oleh orang lain. Semua definisi yang muncul di sini diambil dari At-Tahanawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*.

[58] Dalam sebuah hadits dikatakan: "Sahabat-sahabatku bagaikan bintang-bintang. Dengan siapa pun kalian mengikuti jejaknya, pasti kalian mendapatkan petunjuk". *Ibid.*

sebut juga menunjukkan bahwa peradaban secara umum merupakan salah satu bentuk syari'at. Selain itu, dimungkinkan mengatakan bahwa orang yang beragama atau orang yang menjalankan tradisi tidaklah berpikir, hanya sunnah saja yang berpikir.

3

Dasar ketiga adalah konsensus (*ijmâ'*). Ijmâ' didefinisikan sebagai "kesepakatan para mujtahid dari kalangan umat ini (Islam) dalam suatu masa tertentu mengenai satu persoalan".[59] Ijmâ' ada dan dipegangi tatkala muncul persoalan "yang tidak ada penjelasannya dalam hukum-hukum al-Kitab dan as-Sunnah".[60] Ijmâ' memiliki empat cara: pendapat kolektif (*ar-ra'y al-ijtima'i*), sikap sosial (*at-ta'amul al-ijtima'i*), pendapat sebagian mufti yang diiringi dengan sikap diam mufti yang lain yang mengetahui pendapat tersebut, dan sikap sebagian mufti tanpa ada yang menyanggahnya dari kalangan mufti lain yang juga mengetahui sikap tersebut".[61] Ijmâ' adalah kesepakatan "mujtahid", bukan kesepakatan manusia.

4

Ijtihad merupakan dasar keempat. Ijtihad didefinisikan sebagai "upaya mengerahkan segala daya untuk menghasilkan hukum dari bukti-bukti yang menunjukkan hukum tersebut, dan melalui penalaran yang dapat menghasilkan hukum tersebut".[62] Ijtihad dianggap sah hanya apabila muncul persoalan yang tidak ada penjelasannya dalam hukum-hukum al-Kitab, as-Sunnah, dan ijmâ'".[63] Ijtihad disebut dengan pendapat (*ra'yu*), nalar, dan analog.[64] Ijtihad adalah "pen-

---

[59] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl ...*, hlm. 49. Lihat juga Abd al-Aziz al-Bukhari, *Kasyf al-Asrâr Syarh Ushûl al-Bazdawi,* jld. III, (Istambul: Syirkah ash-Shihâfah al-Utsmaniyyah, 1308 H.), hlm. 226.

[60] *Ibid.,* hlm. 50.

[61] *Ibid.,* hlm. 51.

[62] *Ibid.,* hlm. 52.

[63] *Ibid.*

[64] *Ibid.,* hlm. 53–54.

dapat yang tidak disepakati sebab jika sudah disepakati maka disebut ijmâ'".[65] Landasan ijmâ' tidak berasal dari penilaian akal, tetapi menyelami ke dalam al-Kitab dan as-Sunah, mencari hal-hal yang mirip dan serupa, kemudian menganalogkan persoalan-persoalan dan mencermatinya, seperti yang tertuang dalam surat Umar bin Khathab kepada Abu Musa al-Asy'ari".[66] Dengan demikian, syarat mujtahid adalah "mencari cahaya Al-Qur'an dan petunjuk sunnah".[67]

Pada masa nabi, rujukan dibatasi hanya pada al-Kitab dan as-Sunnah. Jarang sekali beliau merujuk pada ijtihad. Pada saat itu tidak ada faktor yang mendorong terjadinya ijmâ'".[68] Jadi, ada prinsip prioritas. Dalam prinsip ini ada gradasi menurun mengenai argumentasi hukum mulai dari dasar yang pertama. Al-Qur'an merupakan dasar yang pertama; sunnah adalah cabang dari Al-Qur'an, dan ijmâ' merupakan cabang dari Al-Qur'an dan sunnah. Ijtihad merupakan pecahan dari ketiga dasar tersebut.

Prinsip prioritas dan gradasi ini dijelaskan dalam percakapan nabi dengan Mu'adz ketika beliau mengutusnya ke Yaman. "Beliau bertanya: 'Bagaimana sikapmu bila ada perkara yang memerlukan keputusan muncul di hadapanmu?' Ia menjawab: 'Saya akan memutuskan berdasarkan apa yang terdapat dalam Kitab Allah'. Beliau bertanya: 'Kalau hal tersebut tidak ada dalam Kitab Allah?' Ia menjawab: 'Saya akan memutuskan berdasarkan sunnah Rasululah'. Beliau bertanya: 'Kalau hal tersebut tidak ada dalam sunnah rasul-Nya?' Ia menjawab: 'Saya akan memutar penalaran saya, dan berusaha keras". Riwayat dari Mu'adz sendiri menambahkan: "Kemudian

---

[65] *Ibid,* hlm. 55.

[66] *Ibid.* Umar dalam suratnya tersebut mengatakan: "Berpikir dan berpikirlah mengenai apa saja yang menjadi pikiran kamu yang tidak ada dalam al-Kitab dan as-Sunnah. Kenalilah dengan teliti hal-hal yang mirip dan serupa. Analogkan berbagai hal ketika itu ..." Lihat al-Ghazali, *al-Mustashfa min Ilm al-Ushul*, cet. I, jld. I, hlm. 100; jld. II, hlm. 244–249, 251–256. Lihat teksnya dalam Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în*, jld. I, (Mesir: an-Nil, t.t.), hlm. 99–100.

[67] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl al-Fiqh*, hlm. 55

[68] *Ibid.,* hlm. 69.

nabi memegang dadaku, lalu berkata: "Segala puji bagi Allah yang telah memberi petunjuk kepada utusan Rasulullah sehingga sejalan dengan apa yang direstui oleh Rasulullah".[69]

Demikian pula yang dijalankan oleh Khalifah Abu Bakar. Tatkala muncul masalah hukum, ia memerhatikan Kitab Allah. Jika mendapatkan sesuatu yang dapat ia jadikan keputusan maka ia memutuskannya dengan Kitab Allah tersebut. Jika ia tidak menemukannya dalam Kitab Allah maka ia mempertimbangkan sunnah Rasulullah. Jika ia mendapatkan dalam sunnah apa yang dapat ia jadikan sebagai keputusan maka ia memutuskannya dengan sunnah itu. Jika ia tidak dapat menemukannya, ia bertanya kepada orang lain apakah mereka mengetahui Rasulullah pernah memutuskan perkara tersebut? Terkadang ada kelompok masyarakat yang berdiri dan mengatakan: Beliau pernah memutuskan masalah ini demikian, dan demikian. Jika ia tidak mendapatkan sunnah yang pernah dijalankan nabi maka ia mengumpulkan para tokoh masyarakat dan meminta pertimbangan kepada mereka. Jika pendapat mereka menyepakati sesuatu hal maka ia memakainya sebagai keputusan".[70]

Khalifah Umar juga menempuh cara yang sama. "Jika ia tidak mampu mendapatkan keputusan dalam Al-Qur'an dan sunnah maka ia bertanya: Apakah Abu Bakar pernah memutusakannya dengan keputusan tertentu? Jika Abu Bakar pernah memberikan keputusan maka ia memakainya sebagai keputusan. Apabila tidak maka ia mengumpulkan para tokoh masyarakat dan meminta pendapat mereka. Jika pendapat mereka sama mengenai sesuatu maka hal tersebut ia jadikan sebagai keputusan".[71]

Umar pernah mengirim surat kepara Syuraih yang menjadi hakim: "Jika muncul padamu suatu perkara yang harus ditangani maka perhatikan apa yang ada dalam Kitab Allah. Jadikanlah ia sebagai

---

[69] Ibn Qoyyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în,* jld. I, hlm. 242.

[70] *Ibid.,* hlm. 70–71.

[71] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl al-Fiqh*, hlm. 71.

sarana untuk memutuskan. Jika tidak ada maka pakailah keputusan yang pernah dipakai oleh Rasulullah. Jika tidak ada, pakailah keputusan yang pernah dijatuhkan oleh orang-orang yang salih dan para imam yang adil. Jika tidak ada, Anda dipersilakan untuk memilih: kalau berkehendak untuk menggunakan nalar, silahkan pakai penalaran Anda, dan kalau Anda ingin berkonsultasi dengan saya maka saya merasa sikap Anda itu sebagai sikap baik Anda".[72]

Hal yang sama juga pernah dikatakan oleh Abdullah bin Mas'ud: "Siapa saja di antara kalian yang menghadapi suatu persoalan hukum, hendaklah ia memutuskannya dengan apa yang terdapat dalam Kitab Allah. Jika tidak ada dalam Kitab Allah, hendaklah ia memutuskan dengan keputusan yang pernah dijatuhkan oleh nabi-Nya. Jika muncul persoalan yang tidak ada dalam Kitab Allah dan nabi-Nya belum pernah memberikan keputusan, hendaklah ia memutuskan berdasarkan keputusan yang pernah dijatuhkan oleh orang-orang yang salih. Jika muncul suatu perkara yang tidak ada dalam Kitab Allah dan belum pernah diputuskan oleh orang-orang yang salih, hendaklah ia menggunakan penalarannya".[73] Demikianlah yang dilakukan oleh seluruh sahabat, dan mereka mengatakan pendapat yang sama.[74]

Prioritas berarti bahwa dasar pertama tidak bisa dibatalkan oleh hukum mana pun, sekalipun ketika dasar yang pertama tidak menunjukkan secara jelas pada perkara yang muncul. Hal itu karena hukum tersebut, legalitas dan nilainya, hanya bersumber dari kenyataan bahwa ia berdasar pada semangat dasar pertama. Gradasi berarti bahwa ada tataran atau kelas agama, yaitu kelas yang didasarkan pada persahabatan dengan nabi. Kelas di sini didasarkan pada dua hal: *pertama,* kedekatan dan pertemanan dengan nabi, serta hidup pada masanya, dan *kedua,* keharusan memegang dan me-

[72] *Ibid.,* hlm. 87.

[73] Ibn Qoyyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în*, jld. I, hm. 72.

[74] *Ibid.,* jld., I, hlm.72–73.

mahami Al-Qur'an, atau didasarkan pada dasar agama, yaitu kelas "orang-orang salih".

Ijtihad menurut sahabat terbagi menjadi tiga macam. *Pertama,* ijtihad bisa berupa "penjelasan dan penafsiran terhadap teks-teks Al-Kitab dan sunnah. *Kedua,* ia dapat berupa analogi terhadap hal-hal yang mirip dan serupa dengan apa yang ada dalam Al-Kitab dan sunnah".[75] *Ketiga,* ijtihad bisa berupa "penalaran yang tidak didasarkan pada teks tertentu, tetapi pada semangat syari'at yang menyebar di seluruh teks-teks syari'at secara jelas, yakni bahwa tujuan syari'at adalah kemashlahatan. Di mana saja ditemukan kemashlahatan maka di situlah syari'at Allah. Apa yang dipandang kaum muslimin sebagai baik, di sisi Allah itu pun baik".[76] Demikianlah para sahabat, terutama Umar dan Ali, membangun cara berijtihad melalui penalaran dan kemashlahatan. Akan tetapi, ijtihad ini tetap bersifat *naqliyyah,* diambil dari Al-Qur'an dan as-Sunnah, bukan berasal dari akal atau pengalaman.

Sebagaimana para ahli fiqh menentukan kaitan antara mujtahid dengan teks, demikian pula mereka mendefinisikan kaitan antara umat dengan imam. Dalam pandangan aliran Maliki, Syafi'i, dan Hanbali dikatakan bahwa kepemimpinan imam yang zalim tidak dianggap sebagai "kekhalifahan kenabian, tetapi merupakan kekuasaan duniawi". Meski demikian, mentaatinya merupakan suatu kewajiban sekalipun pemimpin itu tidak memenuhi syarat kekhalifahan. Dalam penjelasan kitab *al-Muwaththa'* karya Imam Malik dikatakan bahwa menurut pendapatnya dan pendapat Ahlussunnah, apabila sang pemimpin itu zalim maka yang dilakukan adalah loyalitas, bukan menentang. "Sebab, kesabaran untuk loyal terhadap penguasa zalim lebih baik daripada menentangnya. Hal itu karena sikap tersebut dapat menggantikan rasa takut dengan rasa aman dan menghindari

---

[75] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl al-Fiqh*, hlm. 91–92.

[76] *Ibid.*, hlm. 127 dan seterusnya. Lihat pula Abu Muhammad Abdillah bin Muhammad bin as-Sayyid al-Bathalyausi al-Andalusi, *Al-Inshâf fî at-Tanbîh alâ al-Asbâb allati Aujabat al-Ikhtilâf bain al-Muslimîn fî Ârâ'ihim*, (Kairo: t.p., 1319 H.).

pertumpahan darah, kekacauan, dan kerusakan. Semua ini jauh lebih berbahaya daripada sikap bersabar terhadap kezaliman dan kefasikannya. Dasar-dasar (agama) mendukung sikap itu. Akal dan agama juga menjadi saksi bahwa orang yang dianggap paling tidak menyenangkan lebih baik dibiarkan".[77] Imam Ahmad berpendapat bahwa terhadap penguasa yang zalim harus bersabar. Ia melarang secara tegas sikap menentang dan bersekongkol (menjatuhkan). Oleh karena itu, diriwayatkan darinya bahwa ia mengatakan: "Bersikaplah sabar, di bawah kekuasaan penguasa, terhadap sikap adil dan zalim yang muncul dari penguasa. Tidak memberontak terhadap penguasa sekalipun mereka zalim".[78]

Muhammad Abu Zahrah meringkas sikap Islam dalam masalah ini dengan mengatakan: "Kekhalifahan kenabian harus ditaati secara mutlak. Apabila yang terpilih untuk menduduki kekhalifahan kenabian bersikap fasik maka kekhalifahannya keluar dari pengertian kekhalifahan kenabian, dan berubah menjadi kekuasaan keduniawian. Dalam hal demikian ia sama saja dengan yang tidak terpilih. Terhadap penguasa ini kebanyakan ulama sepakat terhadap tiga hal:

1. Tidak menentangnya agar sikap menentang tidak memunculkan fitnah sehingga kebenaran menjadi sia-sia.
2. Penguasa tidak ditaati hanya dalam masalah maksiat.
3. Menyatakan kebenaran terhadap penguasa merupakan kewajiban ...[79] Jika tidak dimungkinkan menyatakan kebenaran maka sikap kezaliman harus ditolak dalam hati".

5

Sepeningga nabi dan para sahabat, kekuasaan Islam meluas, gerakan ilmiah tumbuh berkembang, berbagai aliran bermunculan, dan

---

[77] Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, jld. I, hlm. 110–111.
[78] *Ibid.*, hlm. 111.
[79] *Ibid.*, hlm. 113.

perselisihan di antara aliran-aliran pun meruncing. Dalam kondisi seperti ini wajar apabila muncul perselisihan di seputar pemahaman terhadap teks, dan sebagai konsekuensinya, berbagai pendapat dan hukum menjadi berbeda-beda. Demikianlah, muncul perselisihan di seputar pemahaman terhadap Al-Qur'an; posisi sunnah sebagai dasar: apakah ia merupakan dasar yang melengkapi Al-Qur'an dan juga bagaimana sunnah dijadikan pegangan; seputar posisi sahabat terhadap dasar-dasar hukum; seputar ijtihad dan yang terkait dengannya, seperti penalaran, analogi, *istihsân*, *istishlâh,* dan seputar ijmâ'.[80]

Perselisihan seputar pemahaman terhadap Al-Qur'an muncul karena timbulnya berbagai persoalan baru. Perselisihan ini tidak menyentuh kenyataan bahwa Al-Qur'an merupakan dasar pertama bagi syari'ah, sebagai kitab yang diturunkan. Perselisihan ini berasal dari perbedaan mengenai pengetahuan tentang apa yang dimaksud oleh penutur. Hal itu karena maksud penutur tidak diketahui, mungkin karena teks tidak jelas, atau karena teks memang tidak berkaitan secara tegas dengan peristiwa-peristiwa baru tersebut.

Pengetahuan tentang maksud penutur bisa dikenali melalui kata-kata, melalui makna kata-kata, atau melalui sebab-sebab dari makna-makna (asal-usul munculnya pesan) tersebut. Dari sini, kajian terhadap Al-Qur'an dari aspek bahasa menjadi marak agar upaya memahami makna dan kata-kata dimungkinkan.

Dalam kaitannya dengan kosa kata dibedakan antara kata yang khusus (*khâshsh*) dan umum (*Âmm*). Kata yang khusus adalah kata yang mengacu pada satu hal tertentu, sementara kata yang umum adalah kata yang mencakup satu hal dan lainnya.[81] Ungkapan dengan

---

[80] *Ibid.,* hlm. 127 dan seterusnya. Lihat pula As-Sayyid al-Bathalyausi al-Andalusi, *Al-Inshâf fî at-Tanbîh alâ al-Asbâb ...*

[81] Secara teknis (istilah), *al-khâshsh* didefinisikan sebagai "semua kata yang dimaksudkan untuk satu makna tertentu". Secara bahasa, *al-khash* adalah "ungkapan yang mengharuskan ketunggalan dan tidak ada persekuatan (kebersamaan)". Sementara *al-âmm* didefinisikan sebagai "semua kata yang mencakup banyak, baik melalui kata maupun makna". Lihat Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl al-Fiqh*, hlm. 135.

kata yang khusus lebih jelas acuannya dan lebih kuat daripada ungkapan dengan kata yang umum. Kata Ali, umpamanya, merupakan kata yang khusus, sementara lawannya adalah kata manusia yang merupakan kata yang umum. Oleh karena itu, ketika kita mengatakan Ali dalam ungkapan: Hai Ali, pembicaraan kita lebih kuat acuannya daripada ungkapan kita terhadapnya dengan kata: hai manusia.

Berkaitan dengan makna kosa kata, makna dibagi menjadi dua bagian: makna yang dikenali secara jelas karena ungkapan itu dimaksudkan secara langsung, dan makna yang dikenali secara tersirat karena ungkapan itu tidak dimaksudkan secara langsung. Ada makna melalui ungkapan dan makna melalui indikasi.[82] Makna yang pertama (melalui ungkapan) lebih jelas dan kuat.

Berkaitan dengan sebab-sebab makna; dalam arti sebab-sebab yang sesuai dengan setiap pesan (makna), ada yang bersifat *naqli*, ada yang disimpulkan melalui *ijmâ'*, dan ada yang disimpulkan tidak melalui *ijmâ'*.

Kaidah-kaidah yang berkaitan dengan pemahaman terhadap maksud penutur, baik yang berupa kosa kata maupun maknanya adalah kaidah-kaidah bahasa (*bayân*) dan tafsir. Sementara kaidah-kaidah tentang sebab-sebab makna merupakan kaidah-kaidah analogi dan penalaran.[83]

Perselisihan yang terkait dengan sunnah bermula dari jarak masa antara mereka yang muncul setelah sahabat dan banyaknya orang yang melakukan periwayatan sunnah serta banyaknya hadits palsu".[84]

Bentuk perselisihan yang pertama tercermin pada pernyataan yang menyatakan bahwa untuk berargumen cukup hanya dengan Al-Kitab saja, tidak perlu sunnah dan hukum-hukumnya. Akan tetapi,

---

[82] Lihat contoh-contoh mengenai hukum-hukum Syari'at yang didasarkan pada pesan menurut ungkapannya, dan makna menurut konotasinya dalam *ibid*.

[83] *Ibid.,* hlm. 137.

[84] *Ibid.,* hlm. 258.

para pendukung pernyataan ini masih menerima hadits dengan syarat hadits sejalan dengan Al-Kitab.[85] Dalam menolak sunnah, mereka bersandar pada argumen bahwa Al-Qur'an ditulis pada masa nabi dan atas perintah beliau. Sementara itu, sunnah pada masa beliau belum ditulis dan tidak diperintahkan untuk menuliskannya. Ini berarti bahwa sunnah tidak harus disampaikan sebagaimana Al-Qur'an. Mereka juga berpijak pada pendapat bahwa Al-Qur'an menjalaskan segala sesuatu sehingga tidak diperlukan sunnah sebagai dalil mengenai hukum-hukum Al-Qur'an. Al-Qur'an sendiri sudah cukup memadai. Akhirnya, mereka berpijak pada pendapat bahwa sunnah, pada umumnya, tidak bersifat mapan dan pasti seperti halnya Al-Qur'an, tetapi bersifat *dzanni*. Semua yang bersifat *dzanni*, dapat disangsikan. Selain itu, yang sudah pasti tidak dapat dijelaskan atau ditafsirkan dengan yang *dzanni*.[86]

Perselisihan di seputar legalitas argumentasi dengan sunnah merambat ke masalah pengertian sunnah. Di antara pendapat Syi'ah Imamiyah adalah bahwa pendapat para imam merupakan sunnah; bahwa sunnah hanya dapat diriwayatkan dari imam sendiri. Oleh karena itu, mereka tidak menerima hadits-hadits yang diriwayatkan dengan jalur lain, kecuali apabila sejalan dengan yang diriwayatkan melalui jalur imamiah.

Konsekuensi dari hal ini adalah bahwa mereka yang memakai sunnah menciptakan metode pengetahuan tentang sunnah. Pengetahuan ini disebut dengan Ilmu Ushûl al-Hadits. Ilmu ini membicarakan bagaimana hadits dinukil, perawinya, dan sayarat-syaratnya. Mereka juga mulai mengkaji sejarah perawi. Demikianlah, pengguna-

---

[85] Lihat Hasan Ahmad al-Khatib, *Fiqh al-Islâm*, (Kairo: t.p., 1952), hlm. 73 dan seterusnya. Lihat juga Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl a-Fiqh*, hlm. 256 dan setersunya; Khudhari Bek, *Fî Târîkh at-Tasyrî' al-Islâmiy*, cet. IV, (1353 H.), hlm. 197 dan seterusnya, yang menunjukkan bahwa mereka yang memegang pendapat ini berasal dari kelompok Mu'tazilah. Lihat, Asy-Syatibi, *Al-Muwâfaqât,* jld. IV, (al-Mathba'ah as-Salafiyyah, 1341 H.), hlm. 6, 8, dan 10.

[86] Dalam banyak buku fiqh disebutkan reaksi terhadap argumen-argumen ini. Mungkin yang paling jelas adalah yang dipaparkan dalam Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl a-Fiqh*, hlm. 259–262.

an hadits disyaratkan harus *mutawatir*, *masyhur*, dan berita individu (*âhâd*).[87] Ahlissunnah berpendapat bahwa hadits-hadits *mutawatir* memiliki kekuatan menekan dan harus diamalkan. Mereka mengatakan bahwa mutawatir "menghasilkan pengetahuan yang meyakinkan secara imperatif dan berkedudukan seperti fakta".[88] Hadits masyhur menghasilkan pengetahuan yang menenangkan, yang mengarah pada kebenaran".[89] Sementara berita individu menurut pendapat ahli hadits, terutama Ahmad bin Hanbal, menghasilkan "pengetahuan yang meyakinkan sebab hadits ini meniscayakan untuk dijalankan, dan amal tidak dibenarkan tanpa ilmu". Dalam hal ini, mereka yang memegang aliran Hanafi berbeda pendapat sebab mereka menyatakan bahwa berita individu "memang meniscayakan untuk diamalkan, namun tidak menghasilkan pengetahuan yang meyakinkan".[90]

Penolakan terhadap sunnah atau menyangsikan legalitasnya merupakan awal dari penalaran. Dukungan terhadap penalaran semakin berkembang lantaran banyaknya kejadian yang tidak sama dengan kejadian-kejadian sebelumnya. Hal itu karena perbedaan ruang dan waktu sehingga baik dalam Al-Qur'an maupun sunnah tidak ada berita atau jejak mengenai hal itu. Oleh karena itu wajar apabila mereka yang jauh dari lingkungan kenabian cenderung menggunakan penalaran. Mereka muncul di Irak. Dengan demikian, fiqh terpecah menjadi dua bagian: fiqh penalaran dan fiqh hadits.

Penalaran memiliki syarat mendasar, yaitu landasan yang harus dipegangi, apakah itu al-Kitab, as-Sunnah atau ijmâ'. Penalaran yang

---

[87] Tentang definisi *mutawatir*, *masyhur,* dan *khabar ahad,* lihat dalam *ibid.,* hlm. 265 dan seterusnya.

[88] Al-Bazdawi, *Kasyf al-Asrâr alâ Ushûl,* jld. II, (Istanbul: t.p., 1308 H), hlm 362. Buku tersebut mendefinisikan *mutawatir* sebagai "hadits yang diriwayatkan banyak orang yang tidak ada dugaan sama sekali bahwa mereka akan sepakat untuk melakukan kebohongan", dan "periwayatan hadits yang berasal dari banyak orang seperti ini berjalan di semua situasi sehingga kondisi akhirnya sama dengan awalnya, kondisi awalnya sama dengan akhirnya, dan kondisi tengahnya sama dengan bagian awal dan akhirnya. Al-Bazdawi, *Kasyf al-Asrâr ...,* hlm. 361. Lihat juga Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl a-Fiqh*, hlm. 265.

[89] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl al-Fiqh*, hlm. 266.

[90] *Ibid.* Lihat juga Al-Bazdawi, *Kasyf al-Asrâr* ..., jld. II, hlm. 370–371.

bertumpu pada dasar *syar'i* disebut dengan qiyas. Qiyas didefinisikan, secara bahasa, sebagai penilaian. Sedangkan secara istilah, qiyas didefinisikan sebagai "menyamakan hukum *syar'i* dari suatu perkara ke perkara lainnya karena adanya kesamaan sebab atau alasan antara keduanya".[91] Sebab atau alasan dapat diambil dari teks *syar'i,* dan dapat pula diambil melalui kesimpulan. Ada konsensus bahwa qiyas yang didasarkan pada sebab atau alasan *syar'i* sebenarnya merupakan argumen yang legal, *syar'i*.[92] Akan tetapi, ada golongan yang menolak legalitas qiyas yang didasarkan pada sebab atau alasan yang tidak dijelaskan secara nyata, seperti aliran Dawud adz-Dzahiri dan an-Nadzdzâm.[93] Dengan demikian, syarat penalaran harus bersandar pada dasar *syar'i*, harus berdasar pada sebab atau alasan yang menyatukan antara dasar tersebut dengan persoalan yang muncul. Tanpa itu semua, penalaran tidak sah. Penalaran tersebut hanyalah nafsu, bukan pendapat.[94] Oleh karena itu, tidak ada penalaran tatkala ada *nashsh* yang *mutawatir*.

Menjadi bisa dimengerti apabila qiyas tidak pantas untuk me-*nasakh* (menghapus) satu dalil dari al-Kitab, as-Sunnah, ijmâ' ataupun qiyas".[95] Dari sisi ketiga dasar pertama, (Al-Qur'an, as-Sunnah, dan ijmâ'), ketiganya lebih kuat daripada qiyas. Qiyas lebih lemah. Yang lemah tidak dapat me-*nasakh* yang lebih kuat. Selain itu, pembatalan hanya dapat dilakukan melalui teks, sementara qiyas bukan teks, melainkan bernalar melalui teks".[96] Bahwa qiyas tidak pantas me-*nasakh*, hal itu bersumber dari pendapat bahwa qiyas bukan teks.

Ma'ruf ad-Dawalibi menyimpulkan hubungan antara qiyas dengan teks dan *ijmâ'* sebagai berikut:

---

[91] Mushthafa az-Zarqa, *Al-Huqûq al-Madaniyyah fî al-Bilâd as-Sûriyah*, cet. III, jld. I, (Damaskus: t.p., 1367 H.), hlm. 19.

[92] Abd al-Wahhab Khalaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, cet. I, (Kairo: Mathba'ah Nahdhah, 1365 H.), hlm. 35–36.

[93] *Ibid.*

[94] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl ...,* hlm. 289.

[95] *Ibid.,* hlm. 291

[96] *Ibid.*

1. Jika ada teks dari al-Kitab atau sunnah, dan teks tersebut mengacu pada makna yang bukan ditunjuk oleh qiyas tersebut maka yang harus dijalankan adalah teks karena teks lebih utama daripada penalaran. Hal ini sama dengan menjalankan qiyas. Qiyas harus tidak dijalankan ketika persyaratannya tidak terpenuhi, yaitu tidak adanya teks. Sebab, tidak ada ijtihad tatkala ada teks.
2. Jika ada *ijmâ'* (konsensus) terhadap makna yang tidak diacu oleh qiyas tersebut maka menjalankan qiyas juga harus dihentikan. Hal itu karena konsensus berdasarkan *naql* dan penalaran lebih utama daripada penalaran yang tidak ada konsensusnya, apakah itu berupa qiyas ataupun yang semacamnya".[97]

Istihsan merupakan bentuk analogi. Ia "didasarkan pada penggunaan masalah tertentu dengan suatu hukum yang berbeda dengan hukum yang sudah dikenali dalam analogi (qiyas). Penggunaan hukum yang berbeda ini mungkin karena sebab atau alasan tersirat lebih kuat dan dianggap lebih baik, dan mungkin pula karena kondisi darurat yang "menghasilkan suatu kemashlahatan atau dapat menghilangkan kesulitan".[98] Secara istilah, *istihsân* didefinisikan sebagai "mengalihkan persoalan dari hukum yang melekat pada persoalan yang sejenis ke hukum yang lain karena alasan yang lebih kuat yang mengharuskan terjadinya peralihan tersebut".[99] Penggunaan *istihsan* merupakan hasil dari pandangan tertentu terhadap syari'at, yaitu pandangan yang melihat bahwa tujuan syari'at hanyalah untuk kemashlahatan masyarakat. "Setiap perkara yang mengandung kemashlahatan atau dapat menghilangkan bahaya maka itulah yang dituntut oleh *syara'*, apakah itu memang ditegaskan dalam teks ataupun tidak".[100]

Istishlah juga merupakan bentuk analogi. *Istishlah* terjadi pada semua persoalan di mana dalam syari'at tidak ada teks yang menegas-

---

[97] *Ibid.*, hlm. 292.

[98] Mushthafa az-Zarqa, *Al-Huqûq al-Madaniyyah ...*, jld. I, hlm. 27. Yang memegang metode *istihsân* adalah aliran Hanafi dan Maliki.

[99] *Ibid.*, hlm. 26.

[100] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl al-Fiqh*, hlm. 300

kannya ... atau hal-hal yang sama yang dapat dianalogikan".[101] Hukum *istishlah* didasarkan pada kaidah-kaidah syari'at yang umum.[102]

Jika qiyas dan *istihsan* menuntut adanya perbandingan dengan masalah-masalah yang sudah ada sebelumnya, yang mirip dan sepadan maka *istishlah* tidak mengharuskan adanya perbandingan ini, melainkan menuntut adanya penegasan kemashlahatan. Dari sini, *istishlah* didefinisikan sebagai "membangunan hukum-hukum fiqh atas dasar tuntutan kemashlahatan yang dibiarkan (tidak ada teksnya)".[103] Kemashlahatan-kemashlahatan ini menjadi pasti hanya berdasarkan dasar-dasar dan kaidah-kaidah umum dalam syari'at, tidak didasarkan pada teks-teks tertentu. Kaidah-kaidah dan dasar-dasar tersebut adalah kaidah dan dasar-dasar yang memelihara kemashlahatan dan menetapkannya secara mutlak, tidak terikat oleh teks yang jelas.

Meski demikian, yang mendasari kemashlahatan harus berasal dari tujuan syari'at. Pengertian dan tujuan mashlahat adalah mempertahankan tujuan syari'at tersebut. Al-Ghazali mendefinisikan mashlahat dengan pernyataannya: "Bahwa mashlahat adalah mengambil manfaat dan menghindarkan bahaya. Akan tetapi, yang kami maksud bukanlah itu. Akan tetapi, yang kami maksudkan dengan mashlahat adalah mempertahankan maksud syari'at. Maksud dari syari'at terhadap manusia ada lima, yaitu mempertahankan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda. Setiap apa saja yang mengandung upaya mempertahankan kelima dasar tersebut adalah mashlahat. Sebaliknya, setiap hal yang tidak memiliki kelima dasar tersebut termasuk sesuatu yang merusak, dan menghindarinya adalah kemashlahatan".[104]

---

[101] *Ibid.,* hlm. 301

[102] Mengenai hal ini, lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Mûwaqqi'in*, jld. III, hlm. 1; Muhammad Abu Zahrah, *Mâlik*, (Kairo: al-I'timâd, 1365 H), hlm. 338–339. Di antara contoh kaidah yang umum: "Allah memerintahkan keadilan dan berbuat baik", "Tidak boleh membahayakan diri sendiri maupun orang lain". Lihat juga Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl ...*, hlm. 302 dan seterusnya.

[103] Mushthafa az-Zarqa, *Al-Huqûq al-Madaniyyah ...,* jld. I, hlm. 36.

[104] Al-Ghazali, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushul,* cet. I, jld. I, hlm. 286–288.

Madzhab Syafi'i memakai mashlahat hanya apabila didukung oleh teks, atau kemashlahatan itu dapat dikembalikan pada teks melalui qiyas. Sementara dua madzhab lainnya, Maliki dan Hanbali, memakai *istishlah* tanpa harus terkait dengan qiyas. Ini berarati bahwa "semua tindakan yang mengandung kemashlahatan dan tidak mengandung bahaya, atau manfaatnya lebih besar daripada bahayanya, diperlukan tanpa harus membutuhkan dalil khusus bagi jenis manfaat tersebut. Setiap persoalan yang mengandung bahaya, tidak ada manfaatnya, atau dosanya lebih besar daripada manfaatnya, adalah terlarang tanpa harus membutuhkan teks tertentu".[105]

Kalaupun madzhab Hanafi tidak memakai *istishlah* secara terang-terang, sebenarnya ia menggunakan *istihsan*. Pengertian *istihsan*, seperti yang kami lihat, adalah keluar dari kaidah umum, dari hal-hal yang mirip dan sama karena kebutuhan kemashlahatan. "Siapa saja yang memegang prinsip tersebut, berarti ia mengikuti prinsip prioritas mengambil kemashlahatan yang didiamkan tatkala memang tidak ada kasus yang mirip yang bertentangan dengannya, dan tidak ada kaidah umum yang bertolak belakang".[106]

Dari *istishlah* ini kemudian muncul prinsip "mengubah hukum karena perubahan waktu". Ini merupakan prinsip yang memperkenankan membatalkan sebagian hukum syari'at karena perubahan kemashlahatan dalam suatu waktu".[107] Namun demikian, prinsip ini memiliki kaidah yang mapan. Prinsip ini tidak sah diaplikasikan kecuali apabila kaidah tersebut dipertimbangkan. Untuk menjelaskan kaidah tersebut, kemashlahatan dibagi menjadi tiga: *dharûri* (primer), *hâjiyat* (sekunder), dan *tahsîniyat* (pelengkap/dekoratif).[108] "Hukum-hukum syari'at yang dilegalkan untuk menjaga perkara yang primer merupakan hukum yang paling penting dan paling utama untuk dipelihara. Kemudian, hukum tersebut diikuti (dalam aspek

---

[105] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl ...*, hlm. 314.

[106] *Ibid.,* hlm. 314–315.

[107] *Ibid.,* hlm. 316.

[108] Tentang definisi dari istilah-istilah tersebut, lihat dalam *ibid.,* hlm. 443–444.

pentingnya) oleh hukum-hukum yang dilegalkan untuk memenuhi hal-hal yang sekunder, kemudian hukum-hukum yang dilegalkan untuk memperindah dan mempercantik. Hukum suplemen tidak dapat dipelihara manakala dalam memeliharanya justru menyebabkan hukum primer atau sekunder rusak. Sebab, yang melengkapi tidak dipertahankan tatkala tindakan tersebut menyebabkan aspek yang dilengkapi menjadi rusak".[109]

Kaidah *istishlah* yang *pertama* (utama) adalah bahwa yang primer merupakan dasar kemashlahatan.[110] Kaidah *kedua:* "Jika yang primer menjadi rusak lantaran yang sekunder rusak maka yang dituntut untuk dipertahankan adalah yang sekunder demi yang primer. Jika aspek keindahan dari kebutuhan primer dapat muncul hanya dengan aspek dekoratif maka yang paling tepat adalah bahwa aspek dekoratifnya tidak dirusak".[111] Kaidah *ketiga:* "Semua pelengkap apabila dipertimbangkan menyebabkan yang dasar menjadi tertolak maka penggunaan pelengkap tidak dibenarkan".[112] Kaidah *keempat:* "Kemashlahatan dan kerusakan yang berasal dari dunia harus 'dipahami dalam konteks yang lebih dominan' ... Jika yang mashlahat yang lebih kuat dalam suatu tindakan maka harus dinyatakan bahwa itu mashlahat dan perlu dilakukan. Akan tetapi, jika yang lebih kuat kerusakannya maka juga harus dinyatakan bahwa itu bahaya dan harus dihindari".[113]

Pengertian *ijmâ'* adalah kesepakatan pendapat ulama di kalangan orang-orang mukmin mengenai satu persoalan yang tidak ada teksnya dalam Al-Qur'an maupun sunnah. Sikap inilah yang dilakukan oleh para sahabat sepeninggal nabi. Dalam sebuah riwayat dari Said bin al-Musayyab dari Ali, ia mengatakan: "Saya pernah bertanya: Wahai

---

[109] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl ...*, hlm. 447.

[110] Asy-Syatibi, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl asy-Syarî'ah*, jld. II, hlm. 13.

[111] *Ibid.*, hlm. 35.

[112] *Ibid.*, hlm. 13–14.

[113] *Ibid.*, hlm. 26. Lihat pula beberapa kaidah khusus, selain kaidah-kaidah ushul fiqh yang umum dalam Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl al-Fiqh*, hlm. 447–449.

Rasulullah, ada persoalan yang menimpa kami, dan persoalan itu tidak dijelaskan dalam Al-Qur'an dan juga tidak pernah dilakukan oleh sunnah? Beliau menjawab: Kumpulkanlah orang-orang pandai dari kalangan orang mukmin. Ajaklah mereka untuk bermusyawarah. Jangan memutuskan berdasarkan pendapat satu orang".[114]

Pada masa sahabat, ijma' bukanlah kesepakatan umat secara keseluruhan, melainkan kesepakatan di antara kaum cendikiawan di antara mereka. Tidak disyaratkan kesepakatan itu terjadi di seluruh wilayah, tetapi yang disyaratkan adalah kesepakatan itu terjadi di tempat di mana persoalan itu terjadi. Ini merupakan model pertama dari ijmâ' yang disebut dengan *ijmâ' waqi'i*. Kota Madinah merupakan tempat untuk ijmâ' dengan pertimbangan bahwa kota tersebut adalah kota ulama. Akan tetapi, setelah kekuasaan Islam meluas dan jumlah pusat pengetahuan dan sarjana menjadi banyak, muncullah konsep lain tentang ijmâ', yang disebut dengan istilah *ijmâ' dzâti* (konsensus ulama secara keseluruhan di seluruh wilayah).

Imam Malik memegang *ijmâ' waqi'i*. Ia menyatakan bahwa "masyarakat mengikuti penduduk Madinah tempat Al-Qur'an diturunkan".[115] Penduduk Madinah "mewarisi pengetahuan tentang sunnah dan fiqh Islam".[116] Dalam *ijmâ'* ini, menurut Imam Malik, tidak ada bedanya antara yang bersifat ucapan (*qawli*) maupun tindakan (*amali*), antara yang bersifat *naqli* maupun *ijtihadi*.[117]

Imam Syafi'i memegang konsep *ijmâ' dzâti*. Pendapatnya diikuti oleh aliran Imam Ahmad dan juga Abu Hanifah. Akan tetapi, Imam Hanafi mengakui *ijmâ' sukûti* di samping *ijmâ' qawli*. Sikap ini berbeda dengan sikap asy-Syafi'i yang hanya mengakui ijmâ' yang terakhir, yaitu *ijma qawli*. Ia mengatakan: "Pendapat tidak dapat dikaitkan dengan orang yang diam".[118]

[114] Dinukil dari Abd Wahhab Khalaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, cet. I, bag. II, hlm. 16–17.

[115] Muhammad Abu Zahrah, *Malik*, hlm. 302.

[116] *Ibid.,* hlm. 336–340

[117] *Ibid.,* hlm. 342.

[118] *Ibid.,* hlm. 336–340.

Ijmâ' tidak tepat berfungsi sebagai *nasikh* (penghapus) sesuatu pun dari al-Kitab, as-Sunnah, qiyas, ataupun ijmâ'. Ia juga tidak dapat dihapus (*mansukh*) dengan dasar-dasar tersebut".[119]

Ada perbedaan lain dalam ijmâ', yakni terkait dengan siapa saja yang dapat terlibat dalam proses ijmâ'. Mayoritas ulama fiqh dari kalangan Ahlussunnah berpendapat bahwa ijmâ' tidak dapat dibatalkan oleh pendapat yang berbeda dari kalangan Syi'ah Imamiyah. Dalam pandangan mereka, Syi'ah Imamiyah ini termasuk kelompok heretik, dan orang yang heretik tidak dapat membatalkan ijmâ'. Jika orang-orang heretik tidak dapat membatalkan ijmâ' maka sebenarnya mereka lebih tepat dikatakan sebagai kelompok yang tidak termasuk elemen-elemen yang dapat membentuk ijmâ'.[120] Sebaliknya, para penganut Syi'ah Imamiyah mengatakan bahwa ijmâ' hanya terjadi di kalangan mujtahid mereka semata. Ijmâ' mereka merupakan argumen sebab ijmâ' tersebut menjadi representasi dari pendapat imam yang gaib dan menyingkapkan imam tersebut.

Sekalipun Imam Abu Hanifah tidak begitu bertumpu pada hadits dan lebih banyak mengandalkan penalaran dalam pengertiannya yang lebih luas, "baik qiyas, *istihsan,* maupun *istishlah*" dengan mempertimbangkan perkembangan waktu, adat kebiasaan, dan pengaruh perkembangan terhadap hukum",[121] perselisihan di antara sarjana fiqh tidak berkisar pada masalah teks yang mapan itu, melainkan pada persoalan pemahamannya. Seluruh perselisihan yang muncul, dalam masalah ini, hanya terkait dengan metode saja. Seluruh metode berangkat dari keyakinan mutlak tentang teks yang mapan dan tunduk pada kuasa teks yang sempurna.

---

[119] *Ibid.,* hlm. 342.

[120] Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, jld. II, hlm. 69.

[121] Ma'ruf ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl al-Fiqh*, hlm. 366. Lihat juga sumber yang sama dalam pasal tersendiri mengenai Abu Hanifah, terutama hlm. 160–165.

6

Mengikuti sunnah menjadi kriteria untuk mengukur keabsahan agama. Seberapa jauh jarak waktu dengan nabi dan seberapa jauh jarak dengan sikap-sikap dan pendapat-pendapat nabi, sejauh itu pula sikap mengikuti harus mengakar dan akan semakin mirip dengan para sahabat dan tabi'in. Dari sini muncul salafisme (konservatisme), lawan dari heretisme. Gerakan salafisme senantiasa menjalankan kegiatan dengan dua dimensi: *pertama,* menghidupkan sunnah,[122] dan *kedua,* mematikan bid'ah. Dengan demikian, salafisme (memegang prinsip-*ed.*): mengikuti, menghidupkan, dan memerangi segala bentuk bid'ah.

Bid'ah secara bahasa adalah apa saja yang diciptakan tanpa ada contoh sebelumnya. *Ibdâ'* (kreatif) adalah memunculkan sesuatu tanpa ada contoh yang mendahuluinya. *Ibda'* dalam istilah filsafat adalah mengadakan sesuatu yang tidak didahului ketiadaan. Lawan kata *ibda'* adalah *shun'*, yaitu mengadakan sesuatu yang didahului dengan ketiadaan. Ibn Sina dalam bukunya *al-Isyarât* mengatakan: *ibda'* adalah apabila dari sesuatu ada untuk yang lainnya, ia terkait dengannya, tanpa ada perantara materi, sarana, ataupun waktu". Setiap yang didahului ketiadaan, senantiasa didahului oleh waktu dan materi. *Ibda'* menduduki tempat yang tertinggi dibanding *takwîn* dan *ihdâts*. *Takwîn* adalah apabila dari sesuatu kemudian muncul (ada) eksistensi materiil; atau dengan kata lain, *takwîn* adalah mengeluarkan yang tidak ada dari ketiadaan ke ada.

Yang dimaksud dengan mengeluarkan di sini adalah titik awal mengeluarkan, bukan konsep sekunder-konsepsional. Hal itu di-

---

[122] Sebagian di antara mereka mengatakan: "Saya bermimpi (bertemu) Rasulullah Saw. Saya bertanya: 'wahai Rasululah, berilah aku syafa'at'. Beliau menjawab: 'Saya telah memberi syafaat kepadamu'. Saya bertanya: 'Kapan?' Beliau menjawab: 'Pada hari ketika engkau menghidupkan satu tradisiku (sunnah) yang telah diabaikan". Al-Qusyairi, *At-Tahbîr fî at-Tadzkîr*, (Kairo: t.p., 1968), hlm. 93. Riwayat ini mengandung pesan yang sama yang ditunjukkan oleh hadits yang menyatakan: "Siapa saja yang mencintai tradisiku (sunnah), berarti ia mencintaiku. Siapa saja yang mencintaiku, ia akan bersamaku di surga". *Ibid*.

ekspresikan melalui tindakan, *khalq*, *takhliq, ihdâts, ikhtirâ',* dan lain sebagainya, seperti *ibda'* dan *shun',* bahkan *tarziq*, *tashwîr,* dan *ihyâ'*. *Ihdâts* adalah apabila dari sesuatu ada eksistensi temporal. *Ibda'* mendahlui *takwîn* dan *ihdâts* sebab materi tidak diperoleh melalui *takwîn*, dan waktu tidak dapat diperoleh melalui *ihdâts* karena keduanya didahului oleh materi lain dan juga waktu lain. Dengan demikian, keduanya merupakan kelanjutan dari *ibda'*. *Ibda'* lebih dekat dengan sebab utama (*causa prima*) daripada keduanya. *Ibda'* berarti mengeluarkan sesuatu dari tiada ke ada tanpa materi. Jadi, *ibda'* apabila dikaitkan dengan *ihdâts* dan *takwîn*, memiliki sedikit tambahan karakteristik sebab di sini disyaratkan tiadanya materi. Jadi, *ibda'* khusus untuk yang abstrak.[123]

Ibda' menurut ulama Balaghah (Rethorika) adalah apabila suatu ujaran memuat sejumlah bentuk *badi'* (aspek keindahan), yaitu *munâsabah tâmm*, *isti'ârah, thibâq, majâz, isyarah, irdâf, tamtsîl, ta'lîl, sihhah at-taqsîm, ihtirâs, husn an-nasaq, i'tilâf lafdz ma'a al-ma'na, ijâz, tashîm, tahdzîb, khuluw min 'uqdah tarkîb, husn al-bayân,* dan *tamkîn*. At-Tahanawi memberikan sebuah contoh mengenai semua itu dengan menukil paparan Ibn Abi al-Ishba', dengan ayat: W*a qîla yâ ardh ibla'i ma'aki, wa ya sama' iqli'i, wa ghidha al-ma', wa qudhiya al-amr*, *wastawat ala al-judiyy wa qila bu'dan lilqaum adz-dzâlimîn*".[124] Dalam ayat ini, ada dua puluh jenis elemen *badi'* (keindahan).

Sementara secara *syara',* bid'ah adalah apa saja yang dimunculkan secara berbeda dari perintah pembuat *syara'* dan dalilnya, baik yang khusus maupun yang umum. Atau, bid'ah adalah meyakini sesuatu yang dimunculkan secara berbeda dari yang dikenal lewat nabi, bukan karena menentang, melainkan karena ketidakjelasan. Dalam hal ini, ada indikasi bahwa hal tersebut tidak memiliki dasar syari'at. Ia hanya sekadar memunculkan tanpa ada

[123] At-Tahanawi, *Kassyâf Isthilahat ...,* jld. V, hlm. 1276 dan jld. I, hlm. 133–135.

[124] QS. Hud [11]: 44. Lihat juga At-Tahanawi, *Kassyâf Isthilahat ...,* jld. I, hlm. 130.

hubungan *syar'i*. Pendapat ini diambil dari sabda Nabi Saw: "Siapa saja yang memunculkan dalam perkara kami ini sesuatu yang bukan termasuk di dalamnya maka itu ditolak". Dinyatakan "bukan karena menentang" sebab sesuatu yang muncul karena tujuan menentang masuk dalam kategori kufur. Ketidakjelasan (syubhat) adalah sesuatu yang mirip dengan sesuatu yang sudah mapan, padahal tidak mapan, seperti dalil-dalil yang diajukan oleh kaum heretik.[125] *Mubtadi'* dalam istilah *syara'* adalah orang yang kepercayaannya menyimpang dari kelompok Ahlussunnah. Orang-orang heretik disebut dengan *Ahl al-Bida'* dan *Ahl al-Ahwâ'* (penganut bid'ah dan nafsu). Orang kafir tidak dapat disebut sebagai *mubtadi'*. Akan tetapi, *mubtadi'* bisa jadi menjadi *mubtadi'* [§] karena adanya bid'ah yang mengandung unsur kufur, seperti apabila ia meyakini sesuatu yang mengharuskan ia kufur, apakah yang diyakini itu termasuk sesuatu yang disepakati menjadikan dia kafir, seperti percaya tuhan menempati (*hulûl*) ke dalam diri Ali, atau bisa juga yang masih diperselisihkan, seperti berpendapat Al-Qur'an itu makhluk.

Bid'ah memiliki lima hukum: wajib, yaitu mempelajari ilmu-ilmu Arab yang menjadi persyaratan memahami al-Kitab dan as-Sunnah, seperti nahwu, sharf, ma'ani, bayan, dan bahasa. Tidak termasuk dalam hal ini ilmu arudh, dan qafiyah. Bid'ah haram, adalah seluruh aliran bid'ah yang menyimpang dari keyakinan Ahlussunnah wa al-Jama'ah. Bid'ah sunnah, yaitu mendirikan kelompok-kelompok sufi dan sekolah-sekolah. Bid'ah makruh, seperti menghias masjid dan memperindah mushaf. Bid'ah mubah, seperti menikmati secara leluasa makanan, minuman, dan pakaian.[126] Al-Imam asy-Syafi'i mendefinisikan bid'ah sebagai "apa saja yang dimunculkan dan menyimpang dari al-Kitab, as-Sunnah, ijmâ', atau riwayat (sahabat). Itulah yang disebut dengan "bid'ah yang sesat". Sedangkan "kebaikan

[125] *Ibid.,* Jld. I, hlm. 133.

§ Kemungkinan besar ini salah tulis. Yang dimaksud berdasarkan teks selanjutnya mungkin "kafir", bukan *mubtadi'*. Jadi artinya *mubtadi* bisa menjadi kafir.

[126] Lihat At-Tahanawi, *Kasysyâf Ishthilahat al-Funûn,* jld., I, hlm. 33–135.

apa saja yang dimunculkan dan tidak bertentangan sedikit pun dengan sumber-sumber tersebut, termasuk bid'ah terpuji".[127]

Bid'ah yang sesat terlihat jelas dalam berbagai bentuk. Di antaranya adalah murtad, yaitu yang disitir oleh ayat: W*a man yartadid minkum 'an dînihi fa yamut wa huwa kafirun fa'ulâ'ika habithat a'mâlahum fî ad-dunya wa al-akhirah, wa ulâ'ika ashhab an-nâr hum fîhâ khâlidûn*.[128] Kemurtadan merupakan "fitnah", maksudnya syirik terhadap Allah, seperti yang ditafsirkan oleh ath-Thabari,[129] bahwa *al-fitnah akbar min al-qatl*.[130]

Di antara bentuk-bentuk bid'ah adalah perpecahan sebagaimana disinggung dalam ayat: W*a anna hâdzâ shirâthî mustaqîmâ fattabi'ûhu, wa lâ tattabi'û as-subula fatafarraqa bikum 'an sabîlihi. Dzâlikum washshâkum bihi la'allakum tattaqûn*.[131] Dalam tafsir ath-Thabari dikatakan bahwa *ash-shirâth* adalah jalan yang direstui Allah untuk hamba-hamba-Nya, yaitu jalan yang lurus, tanpa belok menyimpang dari kebenaran. Oleh karena itu, ikutilah jalan itu. Maksudnya, berjalanlah di jalan itu dan jadikanlah jalan itu untuk kalian semua sebagai jalan yang akan kalian tempuh. Jangan mengikuti banyak jalan; dalam arti jangan menempuh jalan di luar jalan itu dan janganlah kalian menjadikan metode selain metode itu, serta jangan mencari agama yang berbeda darinya. Ath-Thabari menafsirkan jalan-jalan sebagai bid'ah dan syahwat, yaitu Yahudi, Nashrani, Majusi, Pagan, dan agama-agama lainnya. Semua itu bid'ah dan sesat.[132]

Masalah perpecahan juga disinggung oleh ayat berikut ini: *Innalladzîna farraqû dînahum wa kânû syiya'an lasta minhum fî sya'in. Innamâ amruhum ilallahi. Tsumma yunabbi'uhum bima kanû*

[127] *Ibid.*

[128] QS. al-Baqarah [2]: 217.

[129] Ath-Thabari, *Jami' al-Bayân ...*, jld. VIII, hlm. 105.

[130] QS. al-Baqarah [2]: 217.

[131] QS. al-An'âm [2]: 153.

[132] Ath-Thabari, *Jami' al-Bayan ...*, jld. VIII, hlm. 87–88.

yaf'alûn.[133] Ath-Thabari mengatakan, menukil dari Abu Hurairah, nabi mengatakan tentang ayat ini bahwa orang-orang yang mencerai-beraikan agamanya, dan mereka terdiri dari kelompok-kelompok di mana kamu sama sekali bukan termasuk di antara mereka dan mereka juga tidak berasal dari kamu, adalah kelompok ahli bid'ah, kelompok-kelompok yang meragukan, dan kelompok sesat dari kalangan umat ini (muslim).[134]

Ayat yang ketiga berikut ini menunjuk masalah perpecahan: *Wa'tashimû bihablillâh jamî'an wa lâ tafarraqû ... walâ takûnû kalladzîna tafarraqû wakhtalafu min ba'di ma ja'athum al-bayyinât wa ulaika lahum 'adzâbun adzîm. Yauma tabyadhdhu wujuh wa taswaddu wujuh*.[135] Diriwayatkan dari Ibn Abbas bahwa ia mengatakan tentang tafsir ayat tersebut: "Raut muka penganut sunnah dan jama'ah putih, sementara raut muka penganut bid'ah dan perpecahan hitam".[136]

Dalam kitab *Ad-Durr al-Mantsûr* karya as-Suyuthi (juz II hlm. 63) disebutkan bahwa Ibn Abi Hatim dan Abu Nashr dalam kitab *Al-Ibânah*, al-Khathîb dalam *Târîkh al-Khathîb,* dan al-Lâlakâ'i dalam kitabnya yang bertitel *As-Sunnah* meriwayatkan dari Ibn Abbas tentang ayat tersebut. Ia mengatakan: "Raut muka penganut sunnah dan jamaah putih, sementara raut muka penganut bid'ah dan perpecahan hitam". Pesan yang sama juga muncul dalam pengantar Imam Ahmad bin Hanbal dalam tulisan pendeknya tentang *Ar-radd 'ala az-zanâdiqah wa al-jahmiyyah fîmâ syakat fîhi min mutasyâbih Al-Qur'ân wa ta'wîlatihi 'ala ghair ta'wîlihi* (Bantahan terhadap kelompok Zindiq dan Jahmiyyah tentang masalah yang mereka ragukan: masalah *mutasyâbih* dalam Al-Qur'an dan interpretasi yang tidak semestinya terhadap Al-Qur'an). Tentang mereka, Imam Ahmad

---

[133] QS. al-An'âm [6]: 159.

[134] Ath-Thabari, *Jami' al-Bayan ...,* jld. VIII, hlm. 105.

[135] QS. Ali Imran [3]: 103–106.

[136] Ibn Taimiyyah, *Dar' Ta'ârudh al-'Aql wa an-Naql*, ed. Muhammad Rasyad Salim, (Kairo: Dar al-Kutub, 1971), hlm. 48.

mengatakan: “Mereka lebih mendahulukan bid’ah, membuat kekacauan. Mereka memperselisihkan al-Kitab, menyalahi al-Kitab, dan sepakat meninggalkan al-Kitab”.[137]

Agar manusia dapat menjaga dirinya dari tindakan bid’ah maka ia harus menghindari penggunaan nalar. Ia harus memegang pendapat sunnah dan hanya dengan sunnah saja. Mengenai hal ini, Imam asy-Syafi’i mengatakan:

> Semua pengetahuan, selain Al-Qur'an, merepotkan
>
> Kecuali hadits dan ilmu fiqh dalam agama
>
> Yang namanya ilmu adalah yang mengandung *qâla* dan *haddatsanâ*"
>
> Selain yang demikian hanyalah godaan setan[138]

Asy-Syafi’i menilai bodoh penggunaan nalar. Ia mengatakan:

> Masyarakat senantiasa jelas sampai ketika manusia memunculkan bid'ah
>
> dalam agama dengan penalarannya,
>
> padahal para rasul tidak diutus dengan membawa penalaran[139]

Penggunaan penalaran merupakan bid’ah atau menyebabkan munculnya bid’ah. Maksudnya, menyebabkan pelakunya menyimpang dari yang asal. Asy-Syafi’i mendeskripsikan hadits sebagai yang asal. Penjelasan ini muncul dalam pernyataannya: “Ketika saya melihat seorang ahli hadits, seolah-olah saya melihat salah seorang sahabat Rasulullah Saw. Semoga Allah membalas mereka dengan kebaikan. Mereka telah melestarikan yang asal untuk kita. Mereka telah berjasa untuk kita semua dan kita berhutang pada mereka”.[140]

---

[137] Risalah tersebut dicetak bersama dalam kumpulan yang berjudul: *Sadzarât al-Balâtîn min Thayyibât Kalimât Salafinâ ash-Shâlihi*n, (Kairo: as-Sunnah al-Muhammadiyyah, 1956). Lihat juga Ibn Taimiyyah, *Dar' Ta'ârudh al-'Aql wa an-Naql*, hlm. 18..

[138] Abu Abdillah Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Dîwân asy-Syafi'i*. Dikumpulkan oleh Muhammad Afîf az-Za'bi, (Beirut: Dâr an-Nûr, 1971), hlm. 88.

[139] *Ibid.*, hlm. 69 dan 72.

[140] Ibn Katsir al-Hafizh, *Al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, jld. X, hlm. 254. Dalam buku *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn* karya At-Tahanawi disebutkan bahwa *al-ashl* (dasar) adalah sesuatu yang mendasari yang lainnya. *Al-ashl* secara fiqhiyyah adalah dalil, artinya al-Kitab dan as-Sunnah.

Siapa saja yang menggunakan penalaranya, pada saat itulah muncul untuk pertama kalinya bid'ah. Dalam Al-Qur'an disinggung bahwa nabi bukanlah orang yang menciptakan bid'ah, sebagai penegasan bahwa beliau hanya mengikuti pesan, dan bahwa bukan beliau yang mengatakan, melainkan Allah. Dia hanya menerima dan menyampaikan. Demikianlah, manusia setelah beliau harus menjalankan: menukil (menyampaikan) apa yang disampaikan kepada mereka. Ayat yang dimaksud di sini adalah: Q*ul mâ kuntu bid'an min ar-rusul. Wa mâ adrî mâ yu'alu bî wa lâ bikum. In attabi'u illâ mâ yûhâ ilayya. Wa mâ ana illâ nadzîrun mubîn.*[141]

Ayat di atas ditafsirkan oleh ath-Thabari dengan: "Aku bukannya rasul Allah pertama yang diutus kepada makhluk-Nya. Sebelumku telah banyak rasul-Nya yang telah diutus untuk bangsa-bangsa sebelum kalian.[142] Dinyatakan: "Seseorang dikatakan *bid'un* dan *badî'un* dalam masalah tertentu, apabila dalam masalah tersebut ia merupakan orang yang pertama kali (menjadi pelopor)".[143] Pelaku bid'ah pertama, dari sisi ini, adalah setan. Oleh karena itu, manusia yang paling dekat kepada Allah adalah orang yang pertama kali mengikuti nabi-Nya dan yang paling jauh dari Allah adalah yang paling awal mengikuti setan. Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa yang pertama kali diajarkan Jibril kepada nabi adalah permintaan perlindungan (*isti'adzah*). Jibril berkata: "Hai Muhammad, katakan: 'Aku berlindung kepada Dzat yang Maha Mendengar dan Mengetahui dari setan yang terkutuk'. Kemudian ia berkata: 'Katakanlah, atas nama Allah yang Maha Pengasih dan Penyayang. Kemudian ia berkata: Bacalah atas nama Tuhanmu yang telah mencipta".[144]

---

[141] QS. al-Ahqâf [46]: 9.

[142] Ath-Thabari, *Jami' al-Bayân* ..., jld. XVI, hlm. 5

[143] *Ibid.,* jld. XVI, hlm.6. ath-Thabari mendasarkan pada bait puisi Adi bin Zaid:

فلا أنا بدع من حواد ث تعترى   رجالا عرت من بعد بؤثي وأسعد

Maksudnya Saya bukanlah orang yang pertama kali memikul beban musibah-musibah ini.

[144] Ath-Thabari, *Jami' al-Bayân* ..., jld. I, hlm. 50.

Yang dimaksud dengan *isti'adzah* adalah mohon perlindungan kepada Allah dari setan agar tidak merusak agama atau menghalangi (menjauhkan dari). Setan menurut bahasa adalah semua yang sombong dan sewenang-wenang, apakah itu jin atau manusia, hewan ataupun sesuatu. "Semua yang sewenang-wenang dikatakan sebagai setan karena seluruh akhlak dan tindakannya menyalahi moral dan perilaku makhluk sejenisnya, dan karena jauh dari kebaikan".[145] Barangkali kosa kata *syaithân* berasal dari kata *syathana*, yang berarti jauh.[146]

Setiap setan itu terlempar, maksudnya terlaknat atau tercemooh.[147] Kata iblis menjelaskan dimensi agama dari kata setan. Iblis berasal dari kata *iblâs*, yaitu putus dari kebaikan. Iblis "adalah yang diputus oleh Allah dari seluruh kebaikan, dan dijadikan oleh Allah sebagai setan yang terkutuk, sebagai balasan atas sikap durhakanya".[148]

Dari semua penjelasan di atas kami dapat menyimpulkan bahwa bid'ah adalah tindakan, dan setiap tindakan sebenarnya merupakan sesuatu yang diciptakan secara baru (*mubda'*). Bid'ah juga merupakan ucapan yang belum pernah diucapkan penuturnya. Orang yang melakukan bid'ah dalam agama adalah orang yang memunculkan sesuatu yang belum pernah didahului oleh yang lainnya (baru sama sekali). Setiap yang baru, baik ucapan maupun tindakan, yang belum pernah didahului oleh sesuatu yang mendahului, oleh bangsa Arab disebut *mubtadi'an*. Al-A'sya mengatakan:

> Ucapan para tokoh tatkala mereka memperlihatkan
> keinganan atau apa yang dikehendaki disebut *ibtada'a*.

---

[145] *Ibid.*, jld. I, hlm. 49.

[146] An-Nâbighah adz-Dzubyâni mengatakan:

نأت بسعا د عنك نوى شطـــون   فبانت والفـــواد بـــها رهيـــن

[147] Setan disebut dengan *rajîm* karena Allah mengusirnya dari langit-langit-Nya dan melemparinya dengan bintang-bintang yang bersinar terang". Lihat Ath-Thabari, *Jami' al-Bayân ...*, jld. I, hlm. 50.

[148] *Ibid.*, jld. I, hlm. 227.

Ru'bah bin al-Ajâj mengatakan: "... Arah kebenaran bukannya kalau Anda melakukan bid'ah"; dalam arti, kalau Anda memunculkan dalam agama sesuatu yang belum ada. Dengan demikian, bid'ah memuat dua hal: tidak adanya model dan tidak ada pembelajaran. Seolah-olah bid'ah berkaitan dengan kondisi alamiah (fitrah). Makna Allah sebagai *mubdi'* adalah bahwa Dia menciptakan "segala sesuatu tanpa ada model yang mendahuluinya, tidak pula dari seseorang Dia belajar".[149] Dia *Bâri' al-'Alam* (mencipta alam) tanpa ada dasar atau model "yang Dia tiru". Dari sini Allah juga disebut dengan *Mubdi`*. Hanya tindakan Allah semata yang bid'ah. Akan tetapi, bid'ah seperti ini, bagi makhluk, merupakan tradisi yang harus diikuti jejaknya. Semua yang muncul pada masyarakat, "yang tidak ada dasarnya dalam al-Kitab, as-Sunnah, dan konsensus masyarakat"[150] adalah bid'ah. Dengan demikian, bid'ah adalah penyimpangan, dan juga semua yang keluar ataupun muncul dari dirinya sendiri, bukan dari yang lainnya, apakah lainnya itu pribadi, tindakan, ataupun ucapan. Dari sini, bid'ah terkait dengan nafsu, sedangkan sunnah terkait dengan hikmah. Al-Hîri[151] mengatakan: "Siapa saja yang menjadikan sunnah sebagai pimpinan atas dirinya, ucapan ataupun tindakan, berarti ia berbicara atas nama hikmah. Siapa saja yang menjadikan nafsu sebagai pimpinan bagi dirinya maka ia berbicara atas nama bid'ah". Dalam menafsirkan ayat: *Wa yu'allimuhum al-Kitâb wa al-Hikmah* (QS. al-Baqarah [2]: 29) disebutkan bahwa kata hikmah dalam ayat tersebut artinya sunnah.[152]

Demikianlah, menjalankan bid'ah berhubungan dengan upaya menghancurkan sunnah, dan pada gilirannya berhubungan dengan Islam. Dalam sebuah hadits nabi disebutkan bahwa beliau bersabda:

---

[149] Al-Qusyairi, *At-Tahbîr fî at-Tadzkîr*, (Kairo: t.p., 1968), hlm. 92.

[150] *Ibid.*, hlm. 92

[151] Dia adalah Abu Utsman al-Hîri, berasal dari Ray, meninggal pada 298 H. Ia termasuk salah satu guru besar tarikat al-Malamatiyyah. Lihat catatan kaki hlm. 92 dalam sumber yang sama.

[152] *Ibid.*, hlm.93.

"Siapa saja yang berjalan menuju pelaku bid'ah untuk memberi penghormatan kepadanya, berarti ia membantu menghancurkan Islam".[153] Dengan demikian, bid'ah adalah nafsu yang memunculkan sesuatu yang belum ada sebelumnya. *Mubtadi'* adalah yang hatinya kosong dari cahaya keimanan.

Adapun *badi'*, maksudnya *mubdi'*, termasuk nama Allah (*al-asma' al-husna*). Hanya milik Allah semata tindakan beri-*ibdâ'* dan bid'ah. *Ibdâ'* merupakan salah satu sifat Dzat-Nya. Makhluk tidak diperkenankan memiliki atribut dari salah satu atribut Dzat ketuhanan. Sebab, substansi ketuhanan eternal, sementara substansi makhluk baru. Atribut yang eternal tidak boleh ada pada substansi yang baru.[154] Sebagaimana bahwa "atribut yang baru tidak boleh melekat pada substansi yang eternal". Jadi, bid'ah adalah semacam atribusi makhluk dengan atribut substansial pencipta. Bid'ah berarti penyimpangan dari agama dan keluar darinya sebab segala yang *Mmubtadi'* berarti menempatkan dirinya di posisi Allah. Oleh karena itu, sikap *ibtida'*-nya mengadung arti penghapusan atau penegasian kreativitas Allah.[155]

Demikianlah, jelas bahwa pengertian sunnah menyatu dengan pengertian *qadîm*. Kita akan melihat bahwa pengertian yang sama menjadi dasar dari pandangan terhadap bahasa dan puisi dalam ideologi kemapanan atau konservatif.

---

[153] Al-Qusyairi, *At-Tahbîr fi at-Tadzkîr*, hlm. 93.

[154] *Ibid.,* hlm. 94.

[155] Lihat Ath-Thabari, *Jami' al-Bayân ...,* jld. I, hlm. 508.

2
Dialektika Kemapanan dan Kreativitas dalam Gerakan Kebahasaan

1

Barangkali yang paling tepat untuk membantu kita dalam mema hami makna yang mendalam dari sikap para sarjana bahasa terhadap para penyair adalah memahami sebab di balik sikap (mereka dalam) memegangi asal bahasa.[1] Tidak disangsikan bahwa penyebab tersebut berasal dari hubungan substansial antara bahasa dengan agama. Ayat yang berbunyi W*a 'allama âdama al-asmâ `a kullaha*[2] ditafsirkan sebagai "Allah mengajarkan kepada Adam bahasa Arab". Dengan demikian, bahasa Arab sama tuanya dengan usia Adam. Dari sini agama menjadi faktor pertama dalam mengkaji bahasa dan puisi Jahiliah. Kajian bahasa-puisi menjadi sarana untuk mengenali agama secara umum, dan memahami Al-Qur'an secara khusus.[3] Ibn Abbas

---

[1] *Al-Ashl*, secara bahasa adalah sesuatu yang dibutuhkan dan ia sendiri tidak membutuhkan yang lainnya. Secara *syara'*, *al-ashl* adalah sesuatu yang mendasari yang lainnya, dan ia sendiri tidak didasarkan pada yang lainnya. Jadi, *al-ashl* adalah sesuatu yang hukumnya mapan dengan sendirinya dan tidak didasarkan pada yang lainnya. Dalam hal ini, Ibn al-Muqaffa' mengatakan: "Ketahuilah yang asal (*al-ushûl*) dan yang cabang (*al-fushûl*). Banyak orang yang mencari cabang namun mengabaikan yang asal sehingga pemahaman mereka tidak mendalam. Siapa saja yang memilih yang asal, ia cukup hanya memegang yang asal tanpa memerlukan yang cabang. Kalaupun ia kemudian benar dalam mendapatkan yang cabang setelah dia memegang yang asal, itu lebih baik". "Ad-Durrah al-Yatîmah, dalam *Rasâ'il al-Bulghâ'*, dikumpulkan dan diberi pengantar oleh Muhammad Kurdi Ali, (Kairo: Mushthafa al-Bâbi al-Halabi, 1913), hlm. 57.

[2] QS. al-Baqarah [2]: 31.

[3] Amin al-Khuli, "Al-Balâghah wa Ilm an-Nafs", *Majallah Kulliyah al-Âdâb* Universitas Kairo, edisi IV, tahun 1936.

ketika menafsirkan ayat tersebut mengatakan bahwa Allah mengajarkan kepada Adam sebutan-sebutan yang dipakai manusia untuk mengenali.[4] Ibn Asakir berpendapat bahwa Adam berbicara dengan bahasa Arab ketika ia di surga.[5]

Bahasa Arab, menurut perspektif ini, bersifat eternal ketuhanan, dan siapa saja yang meriwayatkannya harus memperlakukannya seperti perlakuannya dalam meriwayatkan hadits.[6] Dalam pandangan ini, puisi Jahiliah dikodifikasikan dan bahasanya dianggap sebagai kriteria bagi orisinalitas bahasa. Ibn Abbas, menurut sebuah riwayat, adalah orang yang pertama kali menggunakan puisi Jahiliah untuk menafsirkan Al-Qur'an,[7] dan persyarata pertama bagi orang yang

---

[4] Ibn Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Ây Al-Qur'ân*, jld. I, (Bulaq, 1905), hlm. 170.

[5] As-Suyuthi, *Al-Muzhir fî Ulûm al-Lughah*, jld. I, ed. Jâd al-Maulâ, (Kairo: Mathba'ah as-Sa'adah, 1325), hlm. 30. Ibn Jinni dan sebelumnya Mu'tazilah mengambil pendapat yang berbeda dari pendapat tersebut. Mereka mengatakan bahwa bahasa adalah konvensi, yaitu buatan manusia. Lihat Ibn Jinni, *Al-Khashâ'ish*, jld. I, (Kairo: Dar al-Kutub, 1933), hlm. 9, 14, 24, dan 27.

[6] Ibn al-Anbari mengatakan: "Disyaratkan bahwa yang meriwayatkan bahasa harus adil, baik laki-laki maupun perempuan, merdeka ataupun budak. Sebagaimana yang disyaratkan dalam meriwayatkan hadits. Sebab, melalui bahasa, pengetahuan tentang penafsiran dan interpretasi terhadap hadits dapat dilakukan. Oleh karena itu, syarat-syarat meriwayatkan bahasa seperti halnya syarat yang ada dalam meriwayatkan hadits. Jika perawi bahasa orang fasiq maka riwayatnya tidak diterima". As-Suyuthi, *Al-Muzhir* ..., jld. I, hlm. 138.

[7] As-Suyuthi meriwayatkan: "Ketika Abdullah bin Abbas sedang duduk di halaman Ka'bah, ia dikelilingi orang banyak yang ingin menanyakan penafsiran Al-Qur'an dengan sesuatu yang bukan merupakan pengetahuannya. Dua orang maju mendekatinya dan berkata: Kami ingin bertanya kepada Anda mengenai hal-hal yang terkait dengan al-Kitâb. Tolong Anda tafsirkan kepada kami dan berilah buktinya berdasarkan ucapan orang Arab sebab Allah menurunkan Al-Qur'an dengan bahasa Arab yang jelas. Ibn Abbas berkata: Silakan bertanya kepadaku mengenai apa saja yang ingin Anda tanyakan. Nâfi' berkata: Beritahukan kepada saya mengenai firman Allah yang berbunyi: *An al-yamîn wa an asy-syimâl 'izîn*" (QS. al-Ma'ârij [70]: 37). Ibn Abbas menjawab: kata *al-izûn*, artinya lingkaran orang-orang yang dekat (teman-teman). Nafi' bertanya: Apakah orang Arab mengetahui hal itu? Ia menjawab: ya. Tidakkah engkau mendengar puisi Ubaid bin al-Abrash yang mengatakan:

فاجاؤوا يــهرعــون إليــه حتى   يكــونوا حــول منبره عزيــنا

Mereka bergegas mendatanginya

Hingga mereka membentuk lingkaran di sekitar mimbarnya

As-Suyuthi, *Al-Itqân fi Ulûm Al-Qur'ân*, jld. I, (Kairo: t.p., 1900), hlm. 21). Kata *izîn* merupakan sebutan bagi kelompok yang saling menghibur satu sama lain. Lihat

menafsirkan Al-Qur'an adalah harus mengetahui bahasa.[8] Ini berarti bahwa pengetahuan tentang puisi Jahiliah menjadi syarat utama untuk mengetahui kemukjizatan Al-Qur'an. Seberapa jauh seorang Arab menguasai bahasanya, secara alami dan perseptif, sejauh itu pula ia dapat memahami kemukjizatan Al-Qur'an. Ia akan dapat menangkap bahwa orang Arab tidak mampu membuat yang sama dengannya, dan pada gilirannya ia akan mengimani bahwa Al-Qur'an benar-benar wahyu.

Demikianlah, orang Arab lebih melihat Al-Qur'an pada masa awal Islam dari sisi bahasanya daripada melihatnya dari sisi muatan keagamaannya. Bahasa menjadi sebab mengapa ia menolak atau menerima Al-Qur'an. Orang-orang Qurasiy memperingatkan masyarakat pada saat itu agar tidak mendengarkan Al-Qur'an. Mereka menggambarkan ujaran Al-Qur'an sebagai sihir yang dapat memisahkan bapak, putera, dan keluarganya.[9] Hal yang sama diriwayatkan bahwa Umar terkesan dengan surat Thaha ketika dia mendengarkannya, dan dia pun kemudian masuk Islam.[10] Demikian pula Sa'ad bin Mu'adz dan Usaid bin Hudhair masuk Islam karena mendengar Al-Qur'an.[11] Peristiwa yang sama juga menimpa Jubair bin Muth'im ketika mendengar surat ath-Thur, khususnya dua ayat yang berbunyi: *Inna 'adzâba rabbika lawâqi', mâ lahû min dâfi'*.[12] Ketika mendengar nabi di Makah membaca Al-Qur'an, sekelompok orang

---

Mu'jam Alfâdh al-Qur'ân al-Karîm, jld. I, (Kairo:. t.p., 1970), hlm. 216. Ibn Abbas mengatakan tentang penafsiran Al-Qur'an melalui puisi: "Jika kalian bertanya tentang suatu kata asing dalam Al-Qur'an maka carilah dalam puisi sebab puisi merupakan antologi Arab". "Puisi merupakan antologi Arab. Jika ada kata yang tidak jelas dalam Al-Qur'an yang diturunkan Allah dengan bahasa Arab maka kembalikanlah pada antologinya, carilah pengetahuan mengenai hal itu dalam puisi". As-Suyuthi, *Al-Itqân fi Ulum Al-Qur'an*, jld. II, hlm. 206.

[8] Thasyi Kubra Zadah, *Miftâh as-Sa'âdah*, jld. I, hlm. 427.

[9] Ibn Hisyam, *As-Sîrah an-Nabawiyyah,* jld. I, ed. Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid, (Kairo: al-Halabi, 1937), hlm. 270.

[10] *Ibid.,* jld. I, hlm. 342.

[11] *Ibid.,* jld. II, hlm. 435.

[12] *Ibid.* Lihat juga Al-Baqilani, *I'jâz Al-Qur'an*, ed. as-Sayyid Ahmad Saqar, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1963), hlm. 27.

Anshar pun beriman kepadanya dan kembali ke Madinah, kemudian menyebarkan agama di sana. Tidak satu pun rumah orang Anshar yang di dalamnya tidak ada Al-Qur'an. Diriwayatkan dari sebagaian di antara mereka bahwa ia berkata: "Kota-kota besar ditaklukkan melalui pedang, sementara Madinah ditaklukkan melalui Al-Qur'an".[13] Bahkan, jin pun ketika mendengar Al-Qur'an tak dapat menahan diri untuk mengatakan: "Sesunguhnya kami telah mendengar bacaan yang menakjubkan (*qur'ânan 'ajaba*) yang dapat menunjukan pada kebenaran. Oleh karena itu, kami mempercayainya".[14] Barangkali inilah yang menjadi sebab pertama mengapa al-Qâdhi al-Baqilani terdorong untuk mengatakan bahwa orang Arab yang paling bagus bahasanya adalah mereka yang pertama kali menerima Islam. Sementara mereka yang "keindahan bahasanya belum mencapai puncaknya"[15] baru belakangan di dalam mengumumkan ke-Islaman mereka. Andai kata mereka "berada dalam tingkat kemampuan berbahasa yang sama, dan latar belakang serta lingkungannya sama, tentu mereka akan menerima Islam secara serentak".[16]

Oleh karena itu wajar jika bangsa Arab tekun mengkaji gejala Al-Qur'an yang menjadi mukjizat itu. Kajian ini, pada awalnya, merupakan interpretasi (*tafsîr*) yang dasar-dasarnya diletakkan oleh Ibn Abbas. Tafsîr menyingkapkan makna-makna dan gaya bahasa Al-Qur'an dengan cara membandingkan antara Al-Qur'an dengan puisi dan gaya bahasa Arab Jahiliah. Tafsîr mengasumsikan, terutama, adanya pengetahuan tentang bahasa. Dari sini kemudian muncul

---

[13] Al-Khathâbi, *Tsalâts Rasâ'il fî I'jâz Al-Qur'ân*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), hlm. 65.

[14] QS. al-Jinn [72]: 201. Lihat juga *Ibid.,* hlm. 65.

[15] Al-Baqillani, *I'jâz Al-Qur'an*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1963), hlm. 28 dan 24–28. Mirip dengan hal ini adalah pernyataan Ibn Qutaibah: "Kelebihan Al-Qur'an dapat diketahui hanya oleh mereka yang banyak merenungnya, luas ilmunya, paham tentang cara-cara orang Arab berbahasa, serta paham karakteristik bahasa mereka yang tidak ada pada bahasa lain". Manuskrip "al-Musykil" karya Ibn Qutaibah, lembar kelima, dinukil dari Mushthafa ash-Shawi al-Juwaini, *Manhaj az-Zamakhsyariy fî Tafsîr Al-Qur'an al-Karîm*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1959), hlm. 201.

[16] *Ibid.,* hlm. 25 dan 29.

perhatian untuk mengumpulkan tradisi bahasa Jahiliah, yang berupa puisi, khutbah, perumpamaan, dan sajak.

Kajian Al-Qur'an mengkristal ke dalam tiga kecenderungan utama: *pertama,* kecenderungan tafsir tradisional yang bertumpu pada pengumpulan hadits, berita, biografi, adat kebiasaan bangsa Arab dan kabar tentang mereka, serta didukung dengan beberapa bukti puisi. Tafsir ini bersifat *naqli*, diambil dari para sahabat dan tabi'in, dan terkadang juga dikaitkan dengan nabi. Contoh paling menonjol dari kecenderungan ini adalah karya ath-Thabari: *Jâmi' al-Bayân*.

Kedua, kecenderungan kebahasaan-gramatik. Para penulisnya memberikan fokus pada kajian bahasa Al-Qur'an, strukturnya, dan juga kata-katanya yang asing. Mereka berusaha membedakan mana kata yang asli Arab dan mana yang pengaruh asing (Persi, Habsyi, Nabat, atau Romawi ...). Kecenderungan ini tampak seperti yang dilakukan oleh Abu Ubaidah dalam *Majâz Al-Qur'an*, Ibn Qutaibah dalam *Musykil Al-Qur'an*, dan ath-Thabari dalam pengantar tafsirnya *Jâmi' al-Bayân*. Mereka juga berusaha memastikan acuan (makna) kosa kata dan kaitan kata dengan makna umum dari ungkapan seperti yang dilakukan oleh al-Ashma'i dalam bukunya *al-Adhdâd*. Dari sini kemudian mereka juga mengkaji nada dan musikalitas kosa kata seperti yang dilakukan al-Ashma'i dalam bukunya *al-Ajnâs*.

Ketiga, kecenderungan retorik (*bayâni*) yang memberikan fokus kajiannya pada struktur Al-Qur'an. Kecenderungan ini berusaha menjelaskan bagaimana Al-Qur'an sebagai tulisan Arab; maksudnya tulisan yang mengikuti pola gaya bahasa Arab, dan kebiasaan bahasa Arab dalam menyusun ujaran. Pada saat yang sama juga bagaimana Al-Qur'an merupakan hal yang baru, bahkan menjadi mukjizat: menyalahi kebiasaan tersebut. Bahkan al-Baqilani berpendapat bahwa Al-Qur'an "menyimpang" dari pola-pola bahasa dan kebiasaan orang Arab dalam seni berujar.

Kajian-kajian ini dibarengi dengan penekanan secara mutlak pada anggapan bahwa bahasa Al-Qur'an adalah bahasa Arab murni, tidak bercampur dengan bahasa asing. Abu Ubaidah Ma'mar bin al-Mutasnni (w. 210 H.), sarjana yang pertama kali mengkaji bahasa Al-Qur'an, mengatakan: "Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab yang jelas. Siapa saja yang beranggapan bahwa dalam Al-Qur'an terdapat bahasa non-Arab maka pendapat tersebut berlebihan. Siapa saja yang beranggapan bahwa kata "Thaha" berasal dari bahasa Nabat, berarti ia congkak. Kalau dia tidak mengetahui hal itu, ungkapan tersebut adalah pembukaan ujaran dan ia merupakan sebutan dan motto bagi surat tersebut. Terkadang suatu kata sama dengan kata yang lain dan berdekatan, namun maknanya satu. Salah satunya berbahasa Arab dan yang lainnya bahasa Persia atau lainnya. Sebagai contoh adalah kata *istabraq* dalam bahasa Arab, yang berarti sutra kasar, yang dalam bahasa Persia disebut *istabrah*. Demikian juga kata *kauz,* dalam bahasa Arab adalah *jauz*. Contoh-contoh lainya banyak sekali. Siapa saja yang beranggapan bahwa ungkapan *hijarah min sijjîl* (QS. al-Fîl [105]: 4) itu bahasa Persia, berarti ia telah berlebihan".[17]

---

[17] Abu Ubaidah Ma'mar bin al-Mutsanniy, *Majâz Al-Qur'an*, ed. Muhammad Fu'ad Sezkin, juz. I. (Kairo: Mathba'ah al-Khanaji, 1955), hlm. 17–18. As-Suyuthi menukil pernyataan ini dan menambahkan: "Kemudian Abu Ubaidah menambahkan kata "al-bâlighâ'", yaitu "akâri'" (betis). Ia juga menyebut kata "qamanjara", dst" ..." Kemudian ia mengatakan: "Semua contoh itu merupakan bahasa Arab sekalipun secara lafazh dan maknanya sama dengan bahasa non-Arab". As-Suyuthi*, Al-Muzhir* ..., jld. I, hlm. 66. Lihat juga mengenai sikap yang berlebihan dalam menolak kemungkinan adanya kata asing atau mu'rab dalam Al-Qur'an, dalam al-Imam asy-Syafi'i, *Ar-Risâlah*, ed. Ahmad Muhammad Syakir, (Kairo: Mathba'ah al-Babi al-Halabi, 1940), hlm. 40–50; Al-Jawaliqi, *Al-Mu'arrab,* hlm. 4; An-Nawawi, *Fath al-Bâri fi Syar al-Bukhari*, jld. VIII, hlm. 190.

Ibrahim Anis berpendapat bahwa mereka yang mengatakan adanya kata-kata non-Arab dalam Al-Qur'an mendasarkan pada pendapat Ibn Abbas, Mujahid, dan Ikrimah yang mengatakan bahwa kata-kata tersebut non-Arab, yaitu *sijjîl,misykât, istabraq, thûr,* dan semacamnya. Para pendukung pendapat ini berpendapat bahwa Ibn Abbas dan kedua sahabatnya itu lebih mengetahui masalah interpretasi daripada Abu Ubaidah. Lihat Ibrahim Anis, *Min Asrâr al-Lughah*, cet. IV, (Kairo: Maktabah al-Anjilu, 1972), hlm. 129.

Penolakan akan adanya kata-kata asing dalam Al-Qur'an mengasumsikan bahwa bahasa Arab terlepas dari bahasa-bahasa lainnya, dan dianggap sebagai wahyu yang tidak tunduk pada perkembangan (sejarah), dan tidak boleh mengalami perubahan. Dari sini muncul pendapat bahwa bahasa Arab merupakan asal (dasar) yang tidak membutuhkan yang lainnya. Sebaliknya, seluruh bahasa yang lain membutuhkannya. Bahasa ini telah diberi keunikan oleh Allah yang tidak diberikan pada bahasa-bahasa lainnya. Hanya bangsa Arab saja yang diberi keunikan ini, bangsa yang lainnya tidak. Allah telah menjadikan bahasa Arab sebagai "penanda" Islam, sebagaimana Allah telah menjadikan "lautan terbelah, tangan, tongkat, air memancar dari batu" sebagai "penanda" Musa, dan menjadikan "kemampuan menghidupkan orang mati, menciptakan burung dari lempung, menyembuhkan penyakit kusta dan bisu" sebagai "penanda bagi Nabi Isa". Era Musa adalah "era sihir", era Nabi Isa adalah "era kedokteran", sementara era Muhammad adalah "era retorika".[18]

Padahal, kenyataannya adalah banyak kosa kata dari bahasa asing yang masuk ke dalam bahasa Arab sebelum dan sesudah Islam muncul.[19] Kebanyakan kosa kata asing tersebut adalah kosa kata yang menyatakan sesuatu yang bersifat materiil, alamiah, atau kultural yang tidak ditemukan bangsa Arab dalam lingkungan mereka sendiri, seperti nama-nama burung, bunga, dan nama-nama khamar serta perabot rumah tangga. Para penyairlah yang pada awalnya meminjam

---

[18] Ibn Qutaibah, *Ta'wîl Musykil Al-Qur'an*, ed. as-Sayyid Ahmad Shaqr, (Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyyah, 1945), hlm. 10.

[19] Di antara contohnya dalam puisi Jahiliah dapat kami sebutkan di sini:

أ. وكأن الخمـــر العتيـــق مـــن   الإسفنـــط ممزوجة بماء زلال

ب. عليـــه ديابـــوز تسربل تحته   أرنـــدج إسكاف يخالط عظلما

Kata *al-isfanthi* artinya khamar. Kata ini adalah non-Arab. Kata *dayâbûz* mengandung makna pakaian yang ditenun di atas api. Sedangkan kata *arandaj* artinya kulit hitam. Dua kata ini juga non-Arab.

Sementara itu, contoh-contoh puisi di masa Abbasiyah sangat banyak dan tak terhitung jumlahnya, tidak hanya yang berkaitan dengan kehidupan materiil, tetapi juga yang berkaitan dengan kehidupan pemikiran.

(menggunakan) kosa kata-kosa kata tersebut. Dua contoh yang paling menonjol dalam hal ini adalah al-A'sya dan Adi bin Zaid al-Ibadi. Peminjaman kosa kata dari bahasa asing ini semakin bertambah pada masa Umayyah, dan mencapai puncaknya pada masa Abbasiyah.

Ketika penulisan ilmiah dan filsafat dimulai, banyak kosa kata non-Arab, khususnya dalam buku-buku yang ditulis para filsuf dan para sarjana yang berasal dari keturunan non-Arab, seperti al-Farabi, ar-Razi, dan Ibn Sina.

Seiring dengan dimasukkannya[20] kosa kata-kosa kata non-Arab ke dalam bahasa Arab, muncul perdebatan tentang prinsip apa, di samping metode apa, yang harus dipakai. Kata-kata tersebut yang masuk ke dalam untaian struktur kosa kata Arab disebut dengan *mu'arrab*. Kata tersebut diterima oleh para sarjana bahasa dan menjadi bagian dari bahasa Arab.[21] Akan tetapi, untuk kosa kata-kosa kata yang masuk dan tetap berbentuk seperti asalnya, para sarjana bahasa generasi awal terombang-ambing dalam menerimanya dan menyebutnya sebagai bahasa asing yang masuk—untuk membedakan kata tersebut dari kosa kata Arab asli.[22]

Ibrahim Anis menyimpulkan kriteria-kriteria yang ditetapkan oleh para penulis Arab untuk membedakan antara kosa kata asli dengan kosa kata yang asing ada tujuh:

1. Huruf *jim* dan *qaf* tidak akan bertemu dalam kosa kata Arab asli.
2. *Jim* dan *shad* tidak akan bertemu.
3. *Jim* dan *tha'* tidak akan menyatu.
4. *Nun* tidak mungkin diikuti secara langsung dengan huruf *ra'* pada kosa kata Arab.
5. *Zay* tidak akan muncul setelah *dal*.

[20] Dalam kajian linguistik modern, kata-kata asing yang masuk disebut dengan serapan (pinjaman). Lihat Ibrahim Anis, *Min Asrâr al-Lughah*, hlm. 109 dan seterusnya.

[21] *Ibid.*, hlm. 125–131.

[22] Al-Fairuzabadi mengadopsi sebagian besar kata-kata ini dan memasukkannya dalam kamusnya. Akan tetapi, sikapnya ini dianggap sebagai kelemahan dan kekurangan.

6. *Zay* dan *dzal* tidak akan bersatu dengan *sin*.
7. Kosa kata Arab, yang asalnya terdiri dari empat huruf (*rubâ'i*) ataupun lima huruf (*khumasi*), tidak akan terlepas dari huruf-huruf *dzalaqah*: *lam*, *ra'*, *nun*, *mim*, *fa'*, dan *ba'*, kecuali kata *asjad*.[23]

Para sarjana bahasa, selain semua yang disebutkan di atas, menetapkan bahwa bentuk-bentuk kata *fu'alan* (seperti *khurasân*), *fâ'îl* (seperti *âmîn*), dan *fi'lal* (seperti *dirham*) merupakan bentuk-bentuk non-Arab.[24]

Ibrahim Anis mengkritik para sarjana bahasa tersebut. Dia berpendapat bahwa mereka "belum mengetahui secara tuntas rumpun-rumpun bahasa Semit, di mana bahasa Arab adalah salah satunya. Seluruh bahasa di bawah rumpun ini berasal dari satu bahasa. Akan tetapi, tiba-tiba mereka beranggapan kosa kata-kosa kata bahasa Suryani, Ibrani atau Aramiyyah sebagai bahasa asing yang masuk ke dalam bahasa Arab, sementara mereka tidak mengetahui bahwa bahasa-bahasa tersebut berasal seluruhnya dari satu sumber. Barangkali satu kosa kata asli bahasa Semit mengambil berbagai macam bentuk dalam bahasa-bahasa tersebut. Oleh karena itu, kata-kata semacam itu tidak benar kalau dianggap sebagai bahasa asing dari bahasa Arab.[25]

---

[23] Ibrahim Anis, *Min Asrâr al-Lughah*, hlm. 126–127. Contoh mengenai keenam huruf tersebut adalah, secara berurutan: *manjaniq*, *jashsh*, *thâjin*, *Narjis*, *Muhandiz*, (*muhandis*), dan *Sâdzij*. Semua kata ini adalah non-Arab.

[24] *Ibid.*, hlm. 127. Untuk mengetahui masalah *mu'arrab* dan *dakhîl* dalam bahasa Arab, lihat Abu Manshur al-Jawaliqi (w. 540 H.), *Al-Mu'arrab min al-Kalâm al-A'jami*" dan Syihab al-Khafaji, *Syifâ' al-Ghalîl fi Kalâm al-Arab min al-Dakhîl*.

[25] *Ibid.*, hlm. 129. Tidak adanya pemahaman terhadap hal ini tercermin pada kenyataan bahwa al-Jawaliqi, umpamanya, banyak mengaitkan kata-kata asing ini dengan bahasa Persi, padahal sebenarnya bukan. Ia memberikan contoh-contoh kata yang dianggap sebagai berasal dari bahasa Persi, namun sebenarnya berasal dari Yunani, yakni *Iblis, Akhthabûth, Izmîl, Asthûl, Usthûrah, Ifrîz, Iqlîm, isfanja, burj, baqdûnis, bithâqah, dirhâm, dukkân, zabarjud, thâjin, thâwûs, fânus, qânûn, qirthâs, qashdîr, qurunful, qalam, qalansuwah, qamîsh, mindîl, nâmûs, nâfûrah*, dan *yâqût*. Lihat *ibid.*, hlm. 130–131.

2

Dari sini tampak jelas bahwa sikap puritan dalam memegang prinsip yang menolak mengambil bahasa-bahasa lain, baik *mu'arrab* maupun pinjaman, berasal dari keyakinan bahwa bahasa Arab adalah bahasa Al-Qur'an. Al-Qur'an sempurna, dan apa yang diturunkan oleh yang sempurna tentunya juga sempurna. Kesempurnaan, dari satu sisi, mengandung arti keharusan untuk melestarikan corak dan karakteristik bahasa tersebut, dan di sisi lain, bahasa tersebut tidak bisa dipengaruhi karena ia tidak kurang (tidak cacat) sehingga membutuhkan yang lainnya. Justru ia yang paling bagus bahasanya. Bisa saja bangsa-bangsa lain mengungguli bangsa Arab dalam banyak hal, namun tidak dalam keindahan bahasa. Oleh karena itu, bahasa-bahasa lainlah yang perlu mengambil dari bahasa Arab, dan perlu mengikuti jejaknya. Dengan demikian, bahasa Arab merupakan landasan tetap, dan sarana untuk dapat menyerupai dengan landasan hanyalah dengan analogi.

Analogi seperti yang didefinisikan oleh ahli mantik adalah upaya menghasilakn sesuatu yang tidak diketahui dari yang diketahui. Artinya, dalam bahasa, seorang bahasawan harus meretaskan suatu pola dari materi bahasa menurut sistem pola yang sudah dikenali pada materi lain. Dengan kata lain, dia harus menghasilkan bentuk yang tidak diketahui dengan bersandar pada bentuk yang telah diketahui. Bentuk tersebut bisa berupa bentuk kata, ungkapan, ataupun cara penggunaan. Tujuan dari penggunaan analogi adalah perluasan bahasa. Para linguis aliran Bashrah menggunakan analogi, sementara aliran Kufah menggunakan *simâ'i*. Ibrahim Anis membuat perbedaan antara aliran Bashrah dan Kufah. Ia mengatakan: "Para linguis Bashrah adalah ahli mantik, filsafat bahasa, atau peneliti bahasa. Mereka meneliti, menginterpretasi, menyimpulkan, dan memberikan penjelasan tentang sebab-sebabnya. Mereka membuat aturan-aturan yang kadang-kadang atas dasar ijtihad mereka sendiri. Sementara aliran Kufah tampak bahwa mereka sangat membanggakan teks-teks yang sampai kepada mereka dari orang-orang Arab.

Mereka tidak ingin gegabah terhadap teks apa pun. Bahkan sekalipun teks itu satu-satunya. Jadi, posisi aliran Bashrah mirip dengan posisi Mu'tazilah dalam persoalan agama, sementara posisi aliran Kufah terhadap bahasa mirip dengan posisi Ahlussunnah".[26]

Pada kenyataannya, analogi bahasa berjalan bersama dengan analogi fiqh. Masing-masing saling mengambil manfaat dari yang lainnya. Dalam kaitannya dengan hal ini, ada riwayat bahwa Bisyr al-Marîsi berkata kepada al-Farra': "Saya ingin bertanya kepada Anda mengenai suatu masalah fiqh: 'Apa pendapat Anda mengenai seseorang yang lupa akan dua sujud sahwi?' Ia menjawab: 'tidak menjadi soal'. Ia bertanya: 'Mengapa bisa demikian? Ia menjawab: "Saya menganalogkan pada pendapat kami dalam bahasa Arab bahwa yang sudah di-*tashghîr* (dibentuk makna kecil) tidak lagi bisa di-*tashghîr*'. Demikian pula dalam hal ini. Lupa terhadap sujud sahwi tidak berpengaruh lagi".[27] Ibn Jinni menunjukkan bahwa para ahli bahasa dan tata bahasa memanfaatkan penjelasan tentang *illat-illat* (sebab-sebab) yang dilakukan oleh ahli fiqh. Ia mengatakan: "Kawan-kawan kami[28] (para ahli bahasa aliran Baghdad) menyimpulkan *illat-illat* dari *illat-illat* ahli fiqh sebab mereka mendapatkan *illat-illat* itu tersebar banyak pada penjelasan-penjelasan mereka. Kemudian, sebagian dari illat-illat itu disatukan dengan yang lainnya secara kritis dan hati-hati".[29] Ibn al-Anbari berpendapat bahwa analogi nahwu sama dengan analogi dalam fiqh. "Antara keduanya tampak nyata ada kesamaan sebab nahwu merupakan hasil penalaran dari fakta bahasa yang dinukil sebagaimana fiqh merupakan hasil penalaran dari fakta yang dinukil".[30]

Tujuan dari qiyas adalah "membuat aturan-aturan umum bagi bahasa, atau membuat kaidah-kaidah bagi teks-teks yang sampai

---

[26] Ibrahim Anis, *Min Asrâr al-Lughah*, hlm. 24.

[27] *Nuzhat al-Alibbâ'*, hlm. 134.

[28] Yang dimaksud adalah buku-buku Muhammad bin al-Hasan, teman Abu Hanifah.

[29] Ibn Jinni, *Al-Khashâ'ish*, jld. I, (Kairo: Dar al-Kutub, t.t.), hlm. 163.

[30] As-Suyuthi, *Al-Iqtirâh fî Ushûl an-Nahwi*, (T.tp: Haidarabad ad-Dakan, 1310 H.), hlm. 3.

kepada mereka (ahli bahasa)".[31] Dalam pengertian ini, Ibn Salâm dalam buku *Thabaqât asy-Syu'arâ'* menunjukkan bahwa Abu al-Aswad ad-Du'ali merupakan orang pertama yang meletakkan dasar analogi dalam bahasa Arab. Ketika perubahan meluas dan semakin dalam, muncul kehidupan baru sehingga bagi para sarjana bahasa muncul kebutuhan terhadap kosa kata-kosa kata baru yang dapat mengekspresikan kehidupan baru tersebut. Akan tetapi, kebutuhan semacam itu tidak dapat dipenuhi oleh analogi lama. Oleh karena itu, muncul analogi baru untuk menghasilkan bentuk-bentuk, makna-makna, atau struktur-struktur baru. Analogi ini menjadi lengkap sempurna di tangan Abu Ali al-Farisi. Bahkan ia dianggap sebagai bapak aliran analogis di abad IV H.[32] Abu Ali al-Fârisi menegaskan analogi ini dengan menyatakan: "Bagi saya, lebih baik saya salah dalam lima puluh masalah yang terkait dengan persoalan riwayat daripada saya salah dalam satu masalah yang terkait dengan analogi".[33] Demikianlah, analogi berkembang dari fakta bahwa ia mendasari apa saja yang diriwayatkan dalam kaidah-kaidah umum sehingga analogi dapat menghasilkan kondisi-kondisi baru dan kaidah-kaidah baru.

Yang paling bagus mengekspresikan posisi aliran Bashrah dalam masalah ini adalah riwayat dari Abu Amr bin al-Ala' ketika ditanya: "Beritahukan kepada saya tentang sesuatu yang Anda ciptakan, yang Anda sebut dengan bahasa Arab, apakah seluruh ujaran bangsa Arab sudah termasuk di dalamnya?" Ia menjawab: "tidak." Sang penanya bertanya lagi: "Apa yang Anda lakukan terkait dengan masalah ujaran orang Arab yang menyalahi aturan yang Anda buat, sementara orang Arab sendiri merupakan argumen?" Ia menjawab: "Saya menggunakan prinsip mayoritas, dan saya menyebut ujaran yang menyalahi

---

[31] Ibrahim Anis, *Min Asrâr al-Lughah*, hlm. 18. Seputar masalah qiyâs dalam bahasa lihat Abbas Hasan, *Al-Lughah wa an-Nahwiyyîn al-Qadîm wa al-Hadîts*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1966), hlm. 13–59.

[32] Ibrahim Anis, *Min Asrâr al-Lughah*, hlm. 19.

[33] Diutarakan dalam *ibid.,* hlm. 19. Lihat juga *Nuzhat al-Albâ'*, hlm. 389.

aturan saya sebagai dialek".[34] Artinya, Abu Amr bin al-Ala' membuat kaidah berdasarkan data-data yang banyak, atau menurut kondisi di mana contoh-contohnya itulah yang paling banyak. Sementara analogi Abu Ali al-Farisi berupaya menghasilkan kata-kata baru yang belum pernah terdengar dan diriwayatkan dari orang Arab, namun upaya tersebut berlangsung secara analogis terhadap fakta yang telah didengar dan diriwayatkan dari mereka". Ibn Jinni memperkenankan analogi ini dengan menyatakan dalam bukunya *al-Khashâ `ish:* "Tidak disyaratkan harus banyak bagi yang dijadikan analogi (*al-maqîs alaih*). Bisa saja yang sedikit dijadikan acuan analogi karena kesesuaiannya dengan analogi. Sebaliknya, terkadang yang banyak tidak dapat dijadikan acuan analogi karena menyimpang dari qiyas".[35] Jenis inilah yang disebut dengan "berlaku secara analogi namun tidak secara *sima'i* (*al-muththarid qiyâsan lâ simâ'an*)".[36] Abu Ali al-Farisi menyatakan tentang pengertian analogi sebagai: "Apa yang dianalogikan pada ujaran orang Arab, termasuk ujaran Arab sendiri". Dalam arti hal tersebut bukan "mirip" atau "serupa" dengan ujaran Arab, melainkan bagian darinya.

Demikianlah, kajian-kajian bahasa mengenal dua kecenderungan: kecenderungan *naqli* atau *simâ'i*, yang dianut oleh aliran Kufah yang fanatik terhadap teks, dan kecenderungan analogis-ijtihadi atau rasional, yang dipegang oleh aliran Bashrah yang menyebut teks-teks yang berbeda dengan aturan dan kaidah-kaidah yang mereka buat sebagai menyimpang. Kecenderungan ini menjadi berkembang dan lebih berpegang pada ijtihad dan nalar di tangan Abu Ali al-Farisi dan Ibn Jinni. Oleh karena bahasa "tidak diwariskan tetapi diperoleh (melalui belajar) maka bahasa menjadi "milik siapa saja yang mempelajarinya. Tidak ada pengaruhnya warisan ataupun seks (etnis)

[34] Maksudnya dialek-dialek. Lihat *Thabaqât az-Zubaidi*, hlm. 34. Redaksi dipaparkan oleh sumber yang sama, hlm. 20.

[35] *Ibid.,* hlm. 22–23.

[36] Ada tiga jenis lainnya, yakni berlaku menurut qiyâs dan *simâ'i*, berlaku menurut *simâ'i*, tidak menurut qiyâs, menyimpang baik menurut qiyâs maupun *simâ'i*. Lihat *Ibid.,* hlm. 22.

terhadap bahasa" sebab kecenderungan ini, dalam perspektif perkembangan manusia, khususnya dalam perspektif linguistik, tampakanya merupakan kecenderungan yang tepat.

Menurut Ibrahim Anis, penyebab terjadinya perbedaan antarpara sarjana Bahasa Arab lama dalam masalah analogi terkait dengan perbedaan mereka mengenai pengertian bakat bahasa, pembakuan kaidah bahasa dan peran analogi. Bakat sejenis pembelajaran (pemerolehan), bukan bersifat alamiah, terwarisi, atau seks. Pembakuan kaidah terjadi berdasarkan bahasa tipologis yang umum, tanpa mempertimbangkan dialek-dialek tertentu. Inilah yang tidak ditangkap oleh para sarjana bahasa Arab lama yang menganggap seluruh dialek, sekalipun berbeda-beda, sebagai argumen yang atas argumen itu kaidah bahasa diciptakan. Demikianlah, kaidah menjadi kacau, dan banyak pendapat yang berbeda mengenai satu persoalan. Penyebabnya adalah bahwa mereka melekatkan corak sakral terhadap semua yang diucapkan oleh bangsa Arab. Substansi analogi bukan terlatak pada sikap yang melulu merujuk pada teks yang berasal dari orang Arab, melainkan merujuk pada kompetensi bahasa dalam memori manusia. Tidak pula terletak pada banyaknya gejala saja, tetapi terletak pada potensi kompetensi tersebut dan interaksinya dengan emosi. Atas dasar ini, analogi tidak terbatas hanya pada "sarjana bahasa" saja, tetapi juga harus dilakukan oleh siapa saja yang "dapat dipegangi", dari kalangan sastrawan dan penyair.[37]

3

Al-Jahizh mengilustrasikan Daulah Umayyah sebagai Daulah "Arab Baduwi".[38] Ilustrasi ini memperlihatkan corak Daulah Umayyah dari dua sisi: kebangsaan dan budaya. Dari sisi pertama (kebangsaan), fanatisme Arab menjadi sentral dalam dua wilayah, teoretis dan praksis. Non-Arab diabaikan dan tidak diberi banyak

[37] Ibrahim Anis, *Min Asrâr al-Lughah*, hlm. 34–36.

[38] Al-Haizh, *Al-Bayân wa al-Tabyîn*, jld. III, ed. Abd as-Salam Harun, (Kairo: Maktabah al-Khanaji, 1961), hlm. 297.

hak sebagai pemimpin, posisi-posisi kepemimpinan, dan peradilan.[39] Dari sisi kedua (budaya), salafisme bahasa-agama mejadi ruh dan sentral negara. Hal tersebut tercermin pada perlindungannya terhadap bahasa dan agama seperti yang diwariskan generasi sebelumnya.

Politik ini tentu melahirkan orang yang menentangnya dan melontarkan alternatif. Wajar apabila elemen-elemen non-Arab memainkan peran menonjol dalam penentangan ini. Namun demikian, penentangan ini bukan merupakan penolakan terhadap agama, bahasa, ataupun ke-Arab-an, melainkan semacam tuntutan untuk memahami semua itu secara baru dalam perspektif kehidupan baru. Dengan kata lain, penentangan tersebut ingin memberi corak baru pada kehidupan ini, yaitu yang dapat disebut dengan "Islamawiyah". Dengan cara ini, penolakan tersebut melangkahi corak Jahiliah atau ke-Arab-an, yang ditolak oleh Islam sendiri. Premis muslim, apa pun wujudnya, menggantikan posisi premis Arab. Seberapa besar corak ke-Arab-an dalam menganggap bahasa dan agama sebagai hak yang secara khusus diwariskan, sebesar itu pula kecenderungan menolak hak tersebut. Sebab, Islam telah mempersaudarakan manusia. Dengan demikian, Islam telah menghapuskan rasisme dan klaim-klaimnya, dan menjadikan agama dan bahasa sebagai hak bagi manusia, bukan

[39] Contoh paling mencolok mengenai hal tersebut adalah riwayat yang diketengahkan oleh al-Mubarrad dalam bukunya *Al-Kâmil*, jld. I, hlm. 297, bahwa al-Hajjâj mencela Said bin Jubair setelah dia bersama Ibn al-Asy'ats melakukan pemberontakan. Terjadi dialog antara keduanya sebagai berikut:

Al-Hajjaj	: Bukankah ketika engkau datang di Kufah hanya orang Arab saja yang menjadi imam, kemudian saya menjadikanmu sebagai imam?
Said bin Jubair	: Ya, benar.
Al-Hajjaj	: Bukankah aku telah mengangkatmu untuk memegang pengadilan, kemudian penduduk Kufah menjadi heboh dan mengatakan hanya orang Arab saja yang pantas memegang pengadilan, kemudian kamu mengangkat Abu Burdah bin Abi Musa al-Asy'ari, dan kamu meminta agar setiap ia memutuskan perkara harus denganmu?
Said bin Jubair	: Ya, benar.
al-Hajjaj	: Bukankah aku telah menjadikanmu sebagai teman bicara padahal mereka semua berasal dari punggawa-punggawa Arab?
Said bin Jubair	: Ya, benar.
al-Hajjaj	: Lantas apa yang membuatmu memberontak saya?

sebagai orang Arab, melainkan sebagai manusia itu sendiri, terlepas dari etnis dan warna kulitnya.

Dalam hal ini, terdapat akar pertarungan antara yang lama dengan yang baru dalam bahasa dan puisi. Kecenderungan yang memihak pada yang lama mempertahankan upaya tersebut dan mengusahakan semua yang dapat mendukung uapa perlindungan itu. Sementara kecenderungan yang memihak pada yang baru menatap ulang dan mengupayakan semua yang dapat mengubah dan memperbarui. Oleh karena itu wajar apabila kecenderungan yang pertama bersifat *naqli*, kalaupun akal dipergunakan hal itu sebatas untuk mendukung yang *naql*. Sementara kecenderungan kedua bersikap sebaliknya, bersifat rasional, dan tidak menggunakan *naql* kecuali hanya untuk mendukung penilaian akal.

Al-Ashma'i merepresentasikan kecenderungan *naqli* dalam bahasa, sementara Abu Ubaidah Ma'mar bin al-Mutsanni adalah representasi dari kecenderungan rasional.[40] Di antara keduanya ada permusuhan yang merambah pada para pendukungnya.[41] Di antara ungkapan yang muncul tentang keduanya adalah: "Para pencari ilmu jika mendatangi kuliah al-Ashma'i akan membeli gandum di pasar mutiara, dan jika mendatangi kuliah Abu Ubaidah mereka akan membeli mutiara di pasar gandum". Ungkapan ini dimaknai sebagai al-Ashma'i memiliki bahasa yang bagus, sementara Abu Ubaidah memiliki bahasa yang jelek.[42] Dari sini, al-Ashma'i digambarkan sebagai "manusia yang paling hafal", dan Abu Ubaidah digambarkan sebagai "manusia yang paling komplit".[43] Perlu disinggung di sini

---

[40] Keduanya tumbuh dan hidup di Bashrah. Al-Ashma'i meninggal pada 216 H., 214 H., atau 215 H. Sementara Abu Ubaidah meninggal pada 210 H. atau 209 H.

[41] *Nuzhat al-Alibbâ'*, hlm. 147. Lihat juga Abd al-Hamid asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah,* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1971), hlm. 104 dan seterusnya.

[42] *Mu'jam al-Udabâ'*, jld. XI, hlm. 315.

[43] Al-Khatib al-Baghdadi, *Târîkh Baghdâd*, (Kairo: tp., 1931), hlm. 10–414. Asy-Syalqâni memberikan komentar terhadap riwayat ini. Ia mengatakan bahwa Abu Nuwas "adalah murid Abu Ubaidah ... barangkali itu terjadi karena keduanya sama-sama membenci bangsa Arab". Abd al-Hamid asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah*, hlm. 106.

bahwa Abu Nuwas cenderung memihak kepada Abu Ubaidah. Suatu kali ia mempersonifikasikan Abu Ubaidah dengan al-Ashma'i di hadapan Harun al-Rasyid: "Berkaitan dengan Abu Ubaidah, andaikata masyarakat dapat mengikuti perjalanannya, ia akan membacakan kepada mereka berita-berita tentang ilmu-ilmu orang dahulu yang sekarang. Sementara al-Ashma'i, pikirannya tidak jelas sehingga ia dapat membuat masyarakat menari-nari dengan nada-nadanya".[44] Ini berarti bahwa pengetahuan berada di tangan Abu Ubaidah, sementara retorika dan menyanyikan miliki al-Ashma'i. Al-Ashma'i digambarkan sebagai orang yang "berbicara sepertiga bahasa", dan dia "berdiri sendiri dalam kontroversi", sementara "Abu Ubaidah dan Abu Zaid memiliki kesamaan pikiran".[45] Barangkali kelebihan al-Ashma'i dalam membuat ujaran yang indah berasal dari kenyataan bahwa ia hanya meriwayatkan dari orang Arab asli, kalaupun tidak demikian ia mengambil dialek yang paling diakui".[46] Oleh karena itu, ia menjadikan *sima'i* sebagai satu-satunya dasar. Ia tidak memperkenankan bahasa hasil analogi terhadap ujaran Arab. Dalam suatu riwayat ada yang menjelaskan sikap al-Ashma'i terhadap analogi. Ketika dibacakan kepadanya puisi Jarir yang berbunyi:

ألم تعلم مسرحي القوافي   فلا عيا بهن ولا اجتلابا

Yang dimaksud dengan kata مسرحي adalah تسريحي, ia menolak ungkapan itu. Namun ketika dibacakan kepadanya ayat yang bebrunyi: ومزقناهم كل ممزق , ia tidak menyanggah.[47]

Diriwayatkan bahwa Abu Hatim as-Sijistani (w. 225 H.) pernah bertanya kepada al-Ashma'i: "Untuk menyatakan ancaman, apakah

---

[44] Ibn Duraid, *Al-Jamharah*, hlm. 3–424. Abu Zaid adalah Abu Zaid al-Anshari. Ia digambarkan sebagai perawi paling "dapat diandalkan". Dia meninggal pada 215 H.

[45] Asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah*, hlm. 107.

[46] Ibn Jinni, *Al-Khashâ'ish*, jld. I, hlm. 367.

[47] Al-Qali, *Al-Amâli*, jld. I, (T.tp: Dâr al-Kutub, 1962), hlm. 96. Al-Mazrabani menukil pesan yang sama dari al-Ashma'i: "Orang Arab tidak meriwayatkan puisi-puisi Adi bin Zaid dan Abu Dawud al-Ayyadi sebab kata-kata yang mereka pakai bukan bahasa Najd". Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, cet. VI, (Kairo: Dar an-Nahdhah, 1343 H.), hlm. 73.

Anda mengucapkannya dengan kata *abraqa* dan *ar'ada*? Ia menjawab: tidak, saya tidak mengatakan demikian. Saya hanya mengatakan: *Arâ al-barqa wa asma' ar-ra'da*. Kemudian disampaikan kepadanya puisi al-Kumayyit:

أبرق وأرعد يا يزيد   فما وعيدك لي بضائر

Dia menjawab: al-Kumayyit adalah orang Jarmaqâni wilayah Mosul. Ia tidak dapat dijadikan sandaran. Yang dapat dijadikan sandaran adalah penyair yang mengatakan:

إذا جاوزت من ذات عرق ثنية   فقل لأبي قلبوس ما شئت فارعد

Abu Hatim mengatakan: "Saya mendatangi Abu Zaid al-Anshari dan bertanya kepadanya: 'Bagaimana Anda menyatakan kilat dan guntur yang muncul di langit?' Ia menjawab: *Ra'adat wa baraqat*. Saya bertanya: 'Kalau untuk mengancam?' Ia menjawab: *Ra'ada* dan *baraqa*, *ar'ada,* dan *abraqa*. Dia mnemperkenankan dua bentuk tersebut, namun al-Ashma'i hanya memperkenankan satu ungkapan saja.[48]

Kecenderungan *sima'i* pada al-Ashmai menjelaskan bagaimana sikapnya terhadap perbedaan antara bentuk kata *fa'ala* dengan bentuk *af'ala*. Keduanya merupakan dua bentuk *sima'i*. Di sini tidak berlaku qiyas. Al-Ashma'i konsisten dengan bentuk *fa'ala* pada kata kerja *kanna* kalau artinya memelihara dan menjaga, berdasarkan ujaran yang ia dengar dari orang-orang Arab. Kebanyakan di antara mereka mengatakan: *kanantu ad-durra, wa al-jâriyata, wa kulla syai'*. Maksudnya saya menjaga dan memeliharanya. Sementara bentuk kata *af'ala* dipakai ketika si penutur menghendaki kata tersebut bermakna menyembunyikan sesuatu untuk dirinya sendiri, seperti apabila ia mengatakan: *aknantu al-hadîts*, atau *al-amr fi nafsi;* maksudnya "saya menyembunyikannya".

Akan tetapi, Abu Hatim as-Sijistani meriwayatkan bahwa Abu Zaid al-Anshari berbeda pendapat dengan al-Ashma'i. Ia berkata:

[48] QS. Ath-Thûr [52]: 24.

"Saya mendengar Abu Zaid mengatakan: 'Penduduk Najd mengatakan: *Aknantu al-lu'lu'ata wa al-jariyata, fahiya mukannatun* dan *kanantu al-hadîtsa'*, keduanya sama-sama benar". Dalam kamus *Lisan al-Arab* disebutkan: *kanantuhu wa aknantuhu* dengan arti 'dalam penyembunyian dan juga dalam jiwa'. Bisa dikatakan: *kanantu al-ilma wa aknantuhu, fahuwa maknun wa mukannun. Wa kanantu al-jariyata wa aknantuha, fa hiya maknunah wa mukannah.* Pengarang kamus tersebut mengikuti pendapat Abu Zaid. Dalam perbedaan semacam ini pula al-Ashma'i berpegang pada Al-Qur'an. Dua makna muncul dalam Al-Qur'an dengan dua bentuk yang berbeda. Ayat yang berbunyi: *ka'annahum lu'lu'un maknûn.*[49] Mengandung makna terjaga dan terpelihara. Kata tersebut berasal dari kata *kanantu*. Ayat yang berbunyi *Aw aknantum fi anfusikum*,[50] maksudnya menyembunyikan, ini berasal dari kata *akanna*. Namun demikian, Abu Zaid memperkenankan dua bentuk tersebut sebab ia pernah mendengar keduanya dari penduduk Najd.[51] Di antara contoh tentang kritik bahasa ini ada riwayat dari al-Khalil. Ia mengatakan: "Datang kepada saya seorang laki-laki, kemudian menembangkan ungkapan:

ترافع العز بنا فارفنععا

Saya berkata: "Tidak demikian semestinya". Kemudian laki-laki itu bertanya: Lantas bagaimana al-Ajâj bisa mengatakan:

تقاعس العز فاقعنسسا [52]

Kecenderungan ini mendapatkan keunggulan dan diadopsi oleh para penyair baru, terutama Basysyâr. Al-Jâhizh sendiri menggambarkan Basysyâr sebagai termasuk di antara para penyair berbakat penuh kreativitas.[53] Basysyar melakukan analogi terhadap

[49] Qs. al-Baqarah [2]: 235.

[50] Asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah*, hlm. 138.

[51] Ibn Jinni, *Al-Khashâ'ish*, jld. III, hlm. 298.

[52] Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni* jld. III, (Kairo: Dâr al-Kutub), hlm. 145–146.

[53] *Ibid.*, jld. III, hlm. 163.

bahasa dan memperlakukan bahasa tidak sebagaimana yang berasa dari orang-orang Arab. Abu al-Faraj mengatakan bahwa terkadang ia memasukkan ke dalam puisinya sesuatu yang tidak memiliki fakta manakala *qâfiyah* dan makna tidak memungkinkan baginya.[54] Al-Marzabani dalam bukunya *al-Muwasysyah* meriwayatkan beberapa contoh puisi Basysyar yang menyimpang. Basysyar menderivasikan kata-kata dalam bentuk *fa'alâ* (فعَلَى) yang tidak ada dalam bahasa (Arab). Basysyar mengatakan:

والآن أقصر عن سميـــة باطلي   وأشـــار بالوَجَلَى علي مشـــير

Dia juga mengatakan puisi berikut:

على الغَزَلَى مني الســـلام فربما   لهوت بها فى ظل مخضلة زهر

Al-Akhfasy pernah menyerang (mengkritik) Basysyar berkaitan dengan puisi tersebut. Ia mengatakan: "Tidak ditemukan bentuk kata *Fa'alâ* (فعَلَى) untuk kata *al-wajal* dan *al-ghazal*. Bentuk kata tersebut merupakan hasil analogi yang dilakukan oleh Basysyar, padahal itu bukan termasuk yang bisa dianalogikan". Riwayat tersebut mengatakan bahwa Basysyar mengejek al-Akhfasy hingga "dia menangis". Basysyar diminta untuk menghentikan ejekannya. Dia pun melakukannya. "Setelah itu, al-Akhfasy dalam buku-bukunya menjadikan puisi Basysyar sebagai argumen".[55]

Dalam kaitan ini, Ibrahim Anis memberikan komentar. Ia mengatakan bahwa para sarjana kuno melihat "persoalan berbicara dengan bahasa Arab sangat terkait dengan etnik Arab. Oleh karena itu, mereka menolak kalau dikatakan bahwa orang Persia atau Yunani bisa saja menguasai bahasa tersebut dengan baik sebagaimana penutur aslinya (bangsa Arab), sekalipun mereka mencurahkan segala upayanya untuk mempelajarinya dan bersungguh-sungguh dalam melatihnya. Dalam pandangan mereka, orang-orang tersebut tetap saja asing dari bahasa Arab sebagaimana mereka juga tetap asing

[54] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 385.

[55] Ibrahim Anis, *Min Asrâr al-Lughah*, hlm. 26–27.

bagi etnik Arab. Seolah-olah para perawi tersebut menggambarkan bahwa ada masalah mitis yang berbaur dengan darah Arab, dan bercampur dengan pasir dan kemah mereka. Dan, itulah misteri bakat kebahasa-Araban mereka yang diwariskan bangsa Arab kepada anak-anak mereka, dan yang disusukan oleh para ibu kepada putera-putera mereka. Para perawi tidak merasa keberatan untuk meriwayatkan dari anak-anak kecil Arab. Oleh karena itu pula mereka tidak melihat dalam puisi Abu Tamam dan al-Mutanabbi ada sesuatu yang menjadikan mereka mampu untuk mendapatkan bakat kebahasan yang memang mereka batasi hanya milik kelompok etnik tertentu, mereka batasi untuk waktu tertentu, serta mereka batasi untuk lingkungan tertentu saja. Kemudian muncul dalam imjinasi mereka apa yang dapat disebut sebagai diktatorisme waktu dan ruang. Mereka terlalu berlebihan di dalam membanggakan bahasa Arab. Mereka juga tidak mau mendengar riwayat yang mengatakan bahwa setelah mendengar ada orang munafiq yang menyerang ke-Arab-an Salman al-Farisi, Rasulullah masuk ke dalam masjid sambil marah. Beliau berkata: “Wahai manusia, Tuhan itu satu, nenek moyang kita satu. Bahasa Arab bagi salah seorang di antara kalian bukanlah berasal dari bapak ataupun ibu. Bahasa Arab adalah bahasa. Siapa saja yang berbicara dengan bahasa Arab, ia orang Arab.”[56]

---

[56] Mengenai sebab yang mendorong Abu Ubaidah menulis buku *Majâz Al-Qur'an* adalah bahwa ia diperkenalkan kepada al-Fadl bin ar-Rabî' di Baghdad (188 H.). Yaqût (*Mu'jam al-Udabâ'*, jld. XIX , hlm. 158–159) menggambarkan perkenalan tersebut sebagai berikut: "Kemudian masuklah seorang laki-laki yang mengenakan baju sekretaris. Ia mempersilahkannya duduk di sampingku. Ia berkata kepadanya: Apakah Anda mengenal orang ini? Ia menjawab: tidak. Ia berkata: Ini adalah Abu Ubaidah, sarjana utama dari Bashrah. Kami mendatangkan dia agar kita dapat menimba ilmunya. Kemudian al-Fadl mendoakan laki-laki itu dan memujinya karena tindakan yang ia lakukan itu (mendatangkan Abu Ubaidah). Ia berkata kepadaku: Saya rindu ingin bertemu Anda. Saya punya satu masalah, bolehkah saya memberitahukan masalah itu kepada Anda? Saya menjawab: silahkan. Ia bertanya: Allah ta'ala berfirman: *Thal'uha kaannahu ru'ûsu asy-syayâthîn*. Janji dan ancaman sebenarnya diberikan melalui hal-hal yang dikenal, namun ini tidak dikenali. Saya menjawab: Allah berbicara kepada bangsa Arab menurut tingkatan bahasa mereka. Tidakkah Anda mendengar puisi Imri'il Qais yang mengatakan:

أيقتلنى والمشرفي مضاجعي ومسنونه زرق كأنياب أغوال

Mereka tidak mengenal sama sekali *ghaul*, namun oleh karena citra *ghaul* bagi mereka sangat menakutkan maka mereka pakai untuk mengancam dengan menggunakan kata

Majâz Al-Qur'an karya Abu Ubaidah memunculkan perdebatan antara penganut kecenderungan *naqliyyah-simâ'iyyah* dengan penganut kecenderungan ijtihadiyah-rasional.[57] Tujuan dari buku tersebut adalah menjelaskan kepada masyarakat hal-hal yang membingungkan mereka ketika membaca ayat-ayat atau ungkapan-ungkapan asing dalam Al-Qur'an yang melampaui tataran bahasa umum. Tujuan tersebut menuntut nalar dan akal difungsikan. Khususnya bahwa sebagian dari penggunaan bahasa dan ungkapan oleh Al-Qur'an "ada yang tidak sejalan secara cermat dengan kaidah-kaidah logika yang umum dikenal dalam pertemuan-pertemuan ahli nahwu, namun penggunaan tersebut sejalan dengan gaya bahasa Arab".[58] Yang dimaksud dengan memfungsikan nalar dan akal adalah memakai *ta'wîl*, yakni mencari makna yang sama dan terpendam di balik lahiriah kata. Abu Ubaidah menjelaskan sebagian alasan mengapa ia menulis buku tersebut, yaitu karena masyarakat pada saat itu perlu memahami Al-Qur'an, sementara "generasi salaf tidak membutuhkan. Demikian pula generasi yang hidup sezaman dengan saat diturunkannya Al-Qur'an kepada nabi. Mereka tidak bertanya tentang makna-makna Al-Qur'an karena mereka berbahasa Arab sehingga dengan pengetahuannya mereka tidak perlu bertanya makna-maknanya, termasuk juga bertanya tentang ujaran Arab yang terkandung di dalamnya".[59]

Para sarjana bahasa dan tafsir dari kalangan konservatif mengkritik buku Abu Ubaidah. Al-Ashma'i langsung menyerang dengan menuduh dia "menafsirkan Al-Qur'an dengan pendapatnya". Dalam

---

itu." Dengan jawaban itu, al-Fadl menilai positif, demikian pula dengan sang penanya. Sejak saat itu saya berketetapan hati untuk menulis sebuah buku tentang Al-Qur'an mengenai hal semacam itu serta pengetahuan yang dibutuhkan untuk hal-hal seperti itu. Setelah pulang ke Bashrah, saya menulis buku yang saya beri nama *al-Majâz*." Llihat juga Asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah*, hlm. 139.

[57] *Ibid.*, hlm. 139–140.

[58] Abu Ubaidah, *Majâz al-Qur'ân*, ed. Dr. Muhammad Fuad Sezkin, (Kairo: al-Khanaji 1955), hlm. 8.

[59] *Mu'jam al-Udabâ'*, jld. XIX, hlm. 159.

riwayat-riwayat dikatakan bahwa Abu Ubaidah datang kepada al-Ashma'i setelah mendengar tuduhannya. Ia bertanya: "Apa pendapatmu tentang roti?" Dia menjawab: "Itu adalah yang kamu buat dan kamu makan". Abu Ubaidah berkata: "Engkau berarti menafsirkan Kitab Allah dengan nalarmu sendiri sebab Allah berfirman: "Saya bermimpi diriku membawa roti di atas kepala". Al-Ashma'i berkata: Itu (roti) sesuatu yang jelas bagi saya, kemudian saya menjelaskannya, namun saya tidak menafsirkannya dengan nalar saya. Abu Ubaidah berkata kepadanya: "Ini pula yang engkau cela terhadap kami. Semuanya merupakan sesuatu yang sudah jelas bagi kita, kemudian kita nyatakan, dan kita tidak menafsirkannya dengan pendapat kita".[60] Riwayat ini mengandung banyak penghinaan yang menyakitkan terhadap al-Ashma'i.

Diriwayatkan bahwa Abu Amr al-Jirmi (w. 225 H.) membawa buku *Majâz Al-Qur'an* kepada al-Ashma'i yang kemudian mengamatinya. Kemudian al-Ashma'i berkata kepada Abu Amr: "Dalam bukunya ini Abu Ubaidah mengatakan: *Alif lâm mîm, dzâlika al-kitâb lâ raiba fihî,* maksudnya *lâ syakka fihi*. Dari mana dia mengetahui bahwa kata *raiba* itu sama dengan *syakka*? Abu Amr berkata: 'Anda sendiri memberikan penafsiran kepada kami dalam puisi al-Hudzaliyyin:

فقالوا تركت القوم قد حصروا به   فلا ريـــب إن قد كان ثم لحيـــم

Al-Ashma'i kemudian diam dan mengembalikan buku tersebut.[61]

Diriwayatkan dari Abu Hatim as-Sijistâni bahwa dia mengatakan tentang buku *Majâz Al-Qur'an:* "Buku tersebut merupakan buku yang tidak boleh ditulis oleh siapa pun. Tidak ada sesuatu pun yang lebih berat bagi saya selain dari yang kemarin saya baca. Lebih ringan bagi saya dilecut dengan cemeti daripada membacanya".[62] Dikatakan

[60] *Khulâshah Tadzhîb al-Kamâl*, hlm. 207, dinukil dari Asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah*, hlm. 141. Bait puisinya adalah karya Sa'idah bin Ju'ayyah.

[61] *Thabaqât az-Zubaidi*, hlm. 194, dinukil dari sumber yang sama, hlm. 141.

[62] Asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah*, hlm. 142.

bahwa al-Jirmi bertanya kepada Abu Ubaidah dengan pertanyaan seolah-olah ia meragukan bahwa Abu Ubaidah adalah penulis sesungguhnya buku tersebut: "Dari siapa Anda mengambil buku ini wahai Abu Ubaidah sebab buku ini mengandung tafsir yang menyalahi penafsiran para ahli fiqh?" Dia menjawab dengan geram: "Ini adalah tafsir orang Arab Baduwi yang tak berperadaban. Jika kamu menghendaki silahkan baca, kalau tidak silakan biarkan saja".[63]

Sementara itu, al-Farra' yang memang sudah dengki terhadap Abu Ubaidah, karena faktor fanatisme, mengatakan: "Andaikata Abu Ubaidah dibawa ke sini, tentu aku akan memukulnya dua puluh kali lantaran buku tersebut".[64]

Akan tetapi, di sini patut ditunjukkan sikap ilmiah dan objektif yang dilakukan oleh al-Akhfasy (Abu al-Hasan Sa'id bin Mus'idah; w. 215 H./830 M). Abu Hatim as-Sijistani menyebutkan bahwa ia memegang buku Abu Ubaidah tentang Al-Qur'an. Kemudian ia menghilangkan sesuatu dari buku tersebut, menambah, dan mengganti. Abu Hatim berkata: "Saya berkata kepadanya (al-Akhfasy): 'Apakah yang Anda lakukan? Siapa yang lebih mengerti tentang kata-kata asing, Anda atau Abu Ubaidah?' Ia menjawab: 'Abu Ubaidah'. Saya kemudian mengatakan bahwa yang Anda lakukan itu tidak benar. Ia menjawab: 'Buku tersebut milik orang yang membuatnya dengan baik bukan milik orang yang membuatnya rusak'".[65]

Dalam pandangan Ibn Jinni, sesungguhnya "Penduduk Kufah lebih mengetahui persoalan puisi daripada penduduk Bashrah". Hal itu karena di Kufah terdapat banyak peninggalan-peninggalan tertulis, seperti yang diriwayatkan. Al-Nu'man pernah memerintahkan agar peninggalan-peninggalan itu dikumpulkan dan disalin.[66] Sementara itu, puisi di Bahsrah menjadi sarana untuk menghasilkan hukum

[63] *Mu'jam al-Udabâ'*, jld. XIX, hlm. 159.

[64] *Thabaqât al-Zubaidi*, hlm. 74-75.

[65] Asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah*, hlm. 156-157.

[66] *Ibid.,* hlm. 158.

bahasa dan menguasainya. Di Kufah ada upaya untuk menarik kembali masa lampau yang dirindukan oleh para penduduknya. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila di kota ini muncul para perawi puisi yang dianggap sebagai perawi terbesar, yaitu Hammâd ar-Râwiyah (w. 155 H./772 M.), al-Mufadhdhal bin Muhammad adh-Dhabbi (w. 178 H.), Barzaj bin Muhammad al-Arûdhi, dan Abu Amr asy-Syaibâni (w. 206 H.). Tampak bahwa puisi di Kufah senantiasa menjadi ritual dan kebiasaan sehari-hari. Puisi menjadi semacam mainan yang dijalankan oleh masyarakat untuk mendinamisasikan mental mereka atau sekadar untuk memanfaatkan waktu. Al-Imam Ali suatu ketika mencela penduduk Kufah yang terlalu memberikan perhatian pada puisi. Ia pernah mengatakan kepada mereka: "Jika kalian pergi, kembali ke tempat-tempat kalian dengan berkelompok-kelompok, kalian membuat perumpamaan-perumpamaan dan mendendangkan puisi-puisi maka celakalah kalian semua".[67]

Al-Farrâ' dalam bukunya *Ma'âni Al-Qur'an* merepresentasikan sikap umum dari kecenderungan para sarjana Kufah dalam memahami bahasa dan Al-Qur'an. Buku tersebut ditulis al-Farrâ' di Baghdad menjelang saat meninggalnya.[68] Dalam komentarnya, dia menyebutkan pertama kali berbagai ragam *qirâ'at*, dan pada saat yang sama ia juga menyebutkan cara baca menurut orang Baduwi. Kemudian ia mengkaji masalah-masalah nahwu dengan cara membandingkan antara kata-kata dalam Al-Qur'an dengan kata-kata yang sepadan pada karya-karya Jahiliah. Dalam kajiannya ini, al-Farra tidak hanya bertumpu pada kaidah ahli nahwu saja, tetapi juga menggunakan rasa bahasa alamiah. Ketika muncul pertentangan antara yang dikatakan oleh orang Arab dengan yang dikatakan kaidah nahwu,

---

[67] An-Nu'man meninggal pada 207 H., dan ia mendiktekan bukunya antara tahun 202–204 H. Lihat al-Farra, *Ma'âni Al-Qur'an*, ed. Ahmad Yusuf Najâti dan Muhammad Ali an-Najjâr, (Kairo: Dâr al-Kutub, 1955).

[68] Sikap yang berseberangan dari Abu Ubaidah dan semacamnya. Mereka memilih kaidah nahwu, artinya mereka memeilih nalar, bukan *naql*. Mereka kadang-kadang menyalahkan bahasa orang Arab. Mengenai mereka, maksudnya Abu Ubadiah khususnya, al-Farrâ' mengatakan bahwa mereka adalah "sebagian di antara orang yang tidak mengerti bahasa Arab". Lihat Asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah*, hlm. 186.

dia memilih yang dikatakan oleh orang Arab, ini memang sikap ulama Kufah.[69]

Patut dicatat bahwa para sarjana Kufah senantiasa berdekatan dengan kekhalifahan dan kekuasaan. Ini sejalan dengan watak budaya mereka. Sementara sarjana Bashrah menjaga jarak terhadap hal itu. Al-Mufadhdhal adh-Dhabbi, umpamanya, dekat dengan al-Manshur. Putera mahkotanya, al-Mahdi, diserahkan kepadanya untuk dididik. Dia kemudian mengajarkan kepada al-Mahdi puisi-puisi yang dikenal dengan nama *al-Mufadhdhaliyyât*.[70] Ibn al-A'râbi menjadi guru bagi Ibn Sa'id bin Qutaibah al-Bâhili. Al-Mahdi menunjuk al-Kisâ'i untuk mendidik penggantinya, ar-Rasyîd. Ar-Rasyîd sendiri menjadikan al-Kisâ'i sebagai salah satu dari orang yang mengisi majlisnya dan yang menemaninya. Dia diminta untuk mendidik al-Amin.[71] Al-Farrâ' memiliki hubungan dengan ar-Rasyid. Dia menulis untuk al-Ma'mun buku tentang nahwu yang berjudul *Kitâb al-Hudûd*. Dia dipercaya untuk mengajari ilmu nahwu kepada kedua puteranya.[72] Ibn as-Sikkît, murid al-Farrâ', merupakan guru dari putera-putera al-Mutawakkil.[73] Sementara Abu Ja'far Muhammad bin Imran al-Kufi an-Nahwi menjadi guru bagi Abdullah bin al-Mu'tazz.[74]

Sebaliknya, al-Hasan al-Bashri mencemooh bebarapa ahli qirâ'at yang mendekati kekuasaan Ibn Hubairah. Ia mengatakan: "Apa yang mendorong kalian untuk berada di sini? Apakah kalian ingin menemui orang-orang busuk itu? Demi Allah, tempat-tempat pertemuan ilmiah kalian bukannya tempat-tempat untuk orang-orang yang baik. Bubarlah kalian. Semoga Allah memisahkan antara ruh dengan badan

---

[69] *Nuzhat al-Alibbâ'*, hlm. 67.

[70] *Ibid.*, hlm. 87–91; Khatib al-Baghdadi, *Târîkh Baghdâd*, jld. XI, hlm. 403; *Mu'jam al-Udabâ'*, jld. XIII, hlm. 168 dan 174.

[71] *Nuzhat al-Alibbâ'*, hlm. 126, 130; Khatib al-Baghdadi, *Târîkh Baghdâd*, jld. XIV, hlm. 150.

[72] *Nuzhat al-Alibbâ'*, hlm. 238

[73] *Ibid,* hlm. 269-270

[74] Abu Nu'man al-Ashfihani, *Hilyah al-Auliyâ'*, (Kairo: Mathba'ah as-Sa'âdah, 1932), jld. II, hlm. 151.

kalian. Kalian telah melemparkan sandal kalian, menanggalkan baju kalian, dan mematikan perasaan kalian. Itu berarti kalian telah mencemarkan ahli qirâ'at. Semoga Allah mencemarkan kalian semua. Demi Allah, andaikata kalian menjauhi apa yang ada pada mereka (para penguasa), tentu mereka akan memperebutkan apa yang ada pada kalian".[75]

Sulaiman bin Ali, seorang gubernur Abbasiyah, dan sebelumnya ia menjadi penguasa di wilayah al-Ahwaz, mengirim surat kepada al-Khalil bin Ahmad. Ia meminta kepada al-Khalil agar bersedia mendidik puteranya. Al-Khalil kemudian menyuguhkan kepada utusan tersebut sepotong roti kering dan mengatakan: "Saya hanya punya ini. Selama saya masih memiliki roti ini, saya tidak membutuhkan apa yang ada pada Sulaiman".[76] Ketika sebagian di atara sarjana Bashrah pergi ke Baghdad, seperti al-Ashma'i, Abu Ubaidah, dan al-Mubarrad, mereka menuju ke sana hanya kerena diundang oleh pemegang kekuasaan.[77] Bahkan, sebagian sarjana Bashrah, seperti Abu Abdilah al-Yazidi, mendukung pemberontakan Ibrahim bin Abdullah terhadap kekuasaan Abbasiyah.[78]

Dari sini dapat dipahami mengapa kecenderungan dominan di Bashrah bersifat rasional. Mendasarkan analogi pada fakta yang lebih umum-mayoritas, maksudnya yang paling banyak beredar; sementara fakta yang khusus atau menyimpang tetap dipertahankan, namun tidak dapat dijadikan sebagai acuan analogi. Sebaliknya, dapat dipahami mengapa kecenderungan yang dominan di Kufah adalah memperkenankan melakukan analogi terhadap semua fakta yang berasal dari orang Arab. Bahkan, terhadap fakta satu-satunya sekalipun

---

[75] As-Sairafi, *Akhbâr al-Nahwiyyîn al-Bashriyyîn*, (Kairo: Mathba'ah al-Halabi, 1955), hlm. 31.

[76] *Nuzhat al-Alibbâ'*, hlm. 139; *Mu'jam al-Udabâ'*, jld. XIX, hlm. 159; *Thabaqât az-Zubaidi*, hlm. 118. Lihat juga Asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah,* hlm. 196–197.

[77] Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, jld. XVIII, hlm. 72.

[78] Ibrahim Anis, *Min Asrâr al-Lughah*, hlm. 8–9. Lihat juga Asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah*, catatan untuk halaman 1–2.

ia menyalahi fakta yang umum dan banyak. “Sebagai konsekuensinya, mereka diperkenankan membentuk kaidah nahwu berdasarkan satu fakta? Ulama Kufah dan Bashrah sepakat menjadikan analogi sebagai prinsip. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat tentang sejauh mana aplikasinya, seiring dengan perbedaan sudut pandang mereka.[79] Dengan kata lain, perbedaan antara ulama Bashrah dan Kufah adalah bahwa menurut ulama Bashrah, teks mengikuti kaidah, sementara bagi ulama Kufah, kaidah mengikuti teks.

Tokoh puncak kecenderungan *simâ'i*, sebagaimana telah disinggung, adalah Abu Amr bin al-Alâ'. Ia sangat fanatik terhadap tradisi sehingga ia tidak bersedia meriwayatkan puisi milik Jarir, al-Farazdaq dan semacamnya, sekalipun ia memandang puisinya bagus. Keduanya ia pandang sebagai penyair baru.[80] Sikap ini diikuti oleh al-Ashma'i yang hanya bersedia meriwayatkan puisi dari orang yang asli Arab.

Di Baghdad, Tsa'lab menyempurnakan kecenderungan *simâ'i*.[81] Ia menolak semua fakta yang menyimpang dari kebiasaan orang Arab dan tidak sejalan dengan fitrah mereka. Sebaliknya, ia menerima semua yang berasal dari orang Arab sekalipun berbeda-beda dialek kalau fakta tersebut sudah diteliti, diriwayatkan, dan didengar. Sementara mengenai analogi, ia memperkenankan “selama sejalan dengan dasar yang sudah dikenal tanpa ada penyimpangan sedikit pun”.[82]

Sikap Tsa'lab diikuti oleh Ibn Qutaibah. Ia tidak memperkenankan analogi terhadap apa yang diucapkan oleh orang Arab.[83] Sikap

---

[79] Diriwayatkan darinya bahwa ia berkata: “Peranakan ini (penyair baru ini) sangat bagus hingga saya berniat untuk memerintahkan anak-anak kami menjadi perawinya”. Ibn Rasyiq, *Al-Umdah* ..., hlm. 73.

[80] Dia adalah Ahmad bin Yahya yang dikenal dengan Tsa'lab. Ia menjadi ketua bagi aliran Kufah di Baghdad. Dia disebut oleh al-Qafathi sebagai “Tokoh besar ulama Kufah dalam bidang nahwu dan bahasa”. Ia dilahirkan pada 200 H., dan meninggal pada 291 H.

[81] Asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah*, hlm. 286.

[82] *Ibid.*, hlm. 276.

[83] Al-Mubarrad, *Al-Fâdlil*, (Kairo: Dâr al-Kutub, 1956), “Pengantar”, hlm. 8.

yang sama juga diikuti oleh Abu Sa'id as-Sairâfi (w. 368 H.). Kecenderungan analogi disempurnakan oleh al-Mubbarad. Kalau Tsa'lab cukup hanya menukil dan menjelaskan secara *naqli,* al-Mubarrad tidak berhenti pada *naql* saja, tetapi juga menganalisis dan memberikan pendapatnya. Dari sini, al-Mubarrad merupakan yang pertama memberikan apresiasi terhadap puisi baru. Dalam pengantar bukunya yang bertitel *Al-Fâdlil* disebutkan: "Saya akan menyebutkan dalam buku ini bab-bab tentang ujaran bangsa Arab dan sebagian ujaran yang diriwayatkan dari mereka serta sekelumit tentang berita-berita mengenai mereka. Semua itu akan kami jelaskan secara rinci berdasarkan puisi dan berita-berita, baik yang lama maupun baru dan yang ada di antara keduanya ".[84] Lantaran terpengaruh oleh kecenderungan baru Ibn Duraid[85] (w. 321 H.) dalam bukunya *Al-Jamharah fi al-Lughah*" tidak mencantumkan kata-kata *arcaik* (kuno yang tidak dipakai lagi). Sikap ini berbeda dengan kebiasaannya dalam menulis. Ia menyusun kata-kata berdasarkan huruf abjad, bukan berdasarkan tempat keluarnya huruf (*makhârij al-hurûf*) seperti yang dilakukan oleh al-Khalil bin Ahmad dalam bukunya *Kitab al-'Ayn*.

Kecenderungan terhadap pola Kufah di Bashrah digambarkan sebagai kesombongan, sementara kecenderungan pola Bashrah diilustrasikan sebagai suka berdebat.[86] Atribut pertama, sombong,

---

[84] Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad bin al-Hasan al-Azdi al-Bashri.

[85] Asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah*, hlm. 277–278.

[86] Ibn al-Jinni, *Al-Khashâ'ish*, jld. I, hlm. 356; *Lisân al-Arab,* jld. I, (Mathba'ah Shâdir), materi rûh, hlm. 155. Ada banyak contoh mengenai lebih dominannya watak (bakat) yang menyalahi qiyâs. Al-Qur'an sendiri kadang-kadang tidak konsisten dalam me-*nashab*-kan isim (subjek) "inna", dalam me-*rafa'*-kan *khabar* (predikat)-nya, dalam memparalelkan *ma'thuf* dengan *ma'thuf alaih*-nya, serta dalam membuat maskulin kata yang feminin dan sebaliknya. Kami akan memberikan contoh mengenai hal itu secara berurutan: إن هذان لساحران (QS. Thaha [20]: 63); والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة (QS. an-Nisa' [4]: 162); إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابؤن والنصارى (QS. al-Mâ'idah [5]: 69); فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي (QS. al-An'âm [6]: 78); إن رحمة الله قريب من المحسنين (QS. al-A'râf [7]: 56), sementara yang dimaksud dengan rahmat di sini adalah hujan; لعل الساعة قريب (QS. asy-Syûrâ [42]: 17). (Lihat Ibn al-Jinni, *Al-Khashâ'ish,* jld. II, hlm. 412). Ulama Bashrah tidak menyangsikan keindahan ayat-ayat tersebut dan yang semacamnya. Akan tetapi, mereka menyatakan mengenai contoh-contoh itu sebagai

menunjuk pada sikap tradisional, sementara atribut kedua, suka berdebat, menunjuk pada sikap rasional.

Mereka yang memegang prinsip *simâ'i* mendasarkan argumentasinya pada watak (kompetensi) yang tidak dapat dibatasi oleh analogi. Imârah bin Uqail bin Bilâl bin Jarir termasuk di antara sarjana yang meragukan kehidupan metropolitan. Oleh karena itu, bahasanya bisa dijadikan acuan. Suatu kali ia mendengar Abu Hatim as-Sijistani membentuk jama' kata *rîh* dalam puisinya menjadi *aryâh*. Ia berkata kepadanya: Ini tidak boleh, semestinya *arwâh*. Imarah mengatakan: Mengapa demikian? Karena itulah kecenderungan watak saya.[87] *Sima'i* pada akhirnya berubah menjadi *naql*. Ibn al-Anbar mendefinisikan istilah *naql* melalui pernyataannya: *naql* adalah ujaran orang Arab yang fasîh, yang dinukil secara benar, dan (penukilannya) melampaui batas sedikit menjadi batas banyak". Penukilan adakalanya *mutawatir,* seperti bahasa Al-Qur'an, hadits-hadits, dan ujaran-ujaran orang Arab yang dinukil secara *mutawatir*. Persyaratan *mutawatir* di sini adalah apabila para penukilnya mencapai jumlah tertentu di mana tidak dimungkinkan mereka sepakat untuk melakukan kebohongan. Akan tetapi, penulikan juga bisa bersifat individu-

---

bentuk penyimpangan (*syâdz*), dan mereka menakwilkannya agar ayat-ayat itu sejalan dengan kaidah. Lihat *Al-Lughah wa an-Nahwi bain al-Qadîm wa al-Hadîts*, hlm. 91–94 dan juga Ibrahim Anis, *Min Asrâr al-Lughah,* hlm. 25.

Al-Ashma'i meriwayatkan dari Abu Amr: "Saya mendengar seorang laki-laki Yaman mengatakan: فلان لغوب، جاءته كتابي فاحتقرها . Kemudian saya bertanya kepadanya: 'apakah kamu mengatakan جاءته كتابي (kata kerja dari kalimat tersebut semestinya maskulin (tanpa ta') karena kata "kitâbi" sebagai *fa'il*-nya adalah mudzakkar (maskulin)'. Ia mengatakan: 'ya', apakah tidak benar? Lihat Ibn al-Jinni, *Al-Khashâ'ish*, jld. II, hlm. 416.

As-Suyuthi (*Al-Iqtirâh*, hlm. 28) mengatakan bahwa tatkala bakat bahasa orang Arab menguat dan wataknya meningkat maka ia akan melakukan improvisasi secara spontan yang belum pernah ia lakukan. Diriwayatkan mengenai Ru'bah dan ayahnya bahwa keduanya melakukan improvisasi secara spontan terhadap beberapa kata yang belum pernah mereka dengar sebelumnya. Lihat juga Asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah,* hlm. 317. Lembaga Bahasa Arab Kairo menetapkan bahwa bangsa Arab yang bahasanya dapat diandalkan dan ucapannya dapat dijadikan pegangan adalah orang Arab kota yang hidup sampai penghujung abad II H., dan penduduk pedalaman (Baduwi) Jazirah Arab yang hidup hingga akhir abad IV H.". Lihat *Majallah Lembaga Bahasa*, jld. I, hlm. 202 dan *Jilsât al-In'iqâd al-Awwal,* hlm. 303 dan 294.

[87] Asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah*, hlm. 318.

individu. Persyaratan penukilan individu adalah bahwa penukilnya harus adil sebagaimana yang disyaratkan dalam penukilan hadits.[88] Ibn al-Anbar tidak memperkenankan analogi dalam bahasa.[89] Fakr ad-Dîn ar-Râzi (w. 606 H./1210 M.) mengatakan bahwa "satu-satunya jalan untuk mengetahui bahasa adalah dengan menukil".[90]

Terkait dengan karakteristik nahwu aliran Kufah dapat disimpulkan sebagai berikut: "Menggunakan semua yang datang dari orang Arab, dan menjadikannya sebagai landasan yang dapat dijadikan acuan analogi, sekalipun itu menyimpang (*syâdz*). As-Suyuthi mengatakan: "Aliran Kufah adalah analogi terhadap yang menyimpang".[91] Tentang mereka, as-Suyuthi mengatakan bahwa "jika mendengar suatu kata dalam puisi atau ungkapan-ungkapan aneh dan lucu, mereka menjadikannya sebagai bab atau pasal tersendiri".[92] Al-Andalusi mengatakan: "Andaikata mendengar satu bait puisi, yang di dalamnya ada sesuatu yang menyimpang dari dasar, mereka menjadikannya sebagai dasar sendiri dan membuatkan bab sendiri".[93] Ia menggambarkan al-Kisâ'i sebagai berikut: "Dia mendengar kata yang menyimpang, penyimpangan yang hanya diperkenankan dalam kondisi darurat saja, kemudian dia menjadikan kata yang menyimpang itu sebagai dasar yang dapat dijadikan acuan analogi".[94]

---

[88] Ahmad Ibn Faris, *Fiqh al-Lughah*, hlm. 333.

[89] As-Suyuthi, *Al-Muzhir ...*, jld. I, hlm. 115.

[90] Ulama Kufah memperbolehkan melakukan qiyâs terhadap satu contoh dari ungkapan yang berasal dari orang Arab (*simâ'i*). "Mereka memakai kata yang *syâdz* dan memeganginya. Mereka menciptakan kaidah bahasa dengan berdasar pada puisi tanpa mempertimbangkan maksud-maksud orang Arab, dan mereka juga tidak mempertimbangkan banyak atau sedikitnya contoh tersebut". *Mahâdir al-Majma' al-Lughawi bi al-Qâhirah*, "al-In'iqâd al-Awwal", hlm. 363. Ini merupakan pendapat Ishâq asy-Syathibi. *Al-Mawâhib al-Fathiyyah*, jld. I, hlm. 43.

Abu Zaid al-Anshari, guru Sibawaih, menjadikan sama antara yang sesuai dengan kaidah ataupun yang menyimpang. Lihat "al-Qiyâs fi al-Lughah", hlm. 41, dinukil dari Abbas Hasan, *Al-Lughah wa an-Nahw bain al-Qadîm wa al-Hadits*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1966, hlm. 45. Ia mendasarkan hal tersebut pada pendapat ulama tentang bahasa Al-Qur'an. Lihat secara detil pada *ibid.,* hlm. 95–98.

[91] As-Suyuthi, *Al-Iqtirâh ...,* hlm. 102.

[92] As-Suyuthi, *Ham' a-Jawâmi'*, jld. I, hlm. 45.

[93] As-Suyuthi, *Al-Iqtirâh ...*, hlm. 100.

[94] *Bughyah al-Wu'âh*, hlm. 336 dan *Mu'jam al-Udabâ'*, jld. V, hlm. 190.

Kecenderungan analogi[95] mencapai puncaknya pada Abu Ali al-Farisi (w. 377 H.) dan Abu al-Fath Utsman bin Jinni (w. 392 H).[96] Abu Ali al-Farisi mengadopsi pendapat Abu Utsman al-Mâzini yang menyatakan: "Hasil analogi terhadap ujaran orang Arab termasuk bahasa Arab itu sendiri".[97] Dalam menafsirkan pernyataan ini, Abu Ali al-Farisi memang terlihat berlebihan. Ia mengatakan: "Jika saya mengatakan kata *al-khasykanân* bagus maka kata tersebut termasuk bahasa Arab sebab dengan memberinya *i'râb* seperti itu berarti kata tersebut sudah menjadi bahasa Arab".[98] Dengan demikian, kata menjadi termasuk bahasa Arab hanya dengan cara kata tersebut bisa diberi *i'râb* semata. Demikianlah, bahasa dapat diderivasikan hanya berangkat dari pendangan rasional terhadap karakter-karakter khususnya.

---

[95] Dalam beberapa riwayat dikatakan bahwa Abdullah bin Abu Ishaq al-Hadhrami merupakan orang yang memulai qiyas bahasa. Al-Jumahi menggambarkannya sebagai "orang yang pertama kali merusak nahwu dan memporakporandakan qiyas dan ilat". Lihat Muhammad bin Salam al-Jumahi, *Thabaqât Fuhûl asy-Syu'arâ'*, (Mesir: Dâr al-Ma'arif, t.t.), hlm. 14.

[96] Asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah*, hlm. 289.

[97] Ibn Jinni, *Al-Khashâ'ish*, jld. I, hlm. 357. Dengan pengertian ini diperkenankan ungkapan: *Darhamat al-Khabazi*, dengan makna dia menjadi seperti dirham. Kata tersebut berasal dari kata *dirham,* padahal kata ini berasal dari kata asing, kemudian dimunculkanlah kata *darhama*.

[98] Dia adalah Muhammad bin al-Hasan bin Ya'qûb. Sebagaimana yang diriwayatkan, ia merupakan orang yang paling tahu tentang nahwu di Kufah dan paling mengerti qirâ'at di antara ulama Kufah. Dia memiliki karya di bidang tafsir dan makna-makna Al-Qur'an yang disebut dengan *al-Anwâr*. Mengenai dia, Yâqût mengatakan: "Saya tidak pernah melihat orang seperti dia". Selain itu, dia juga termasuk ulama di bidang bahasa dan puisi. Yâqût menambahkan bahwa dia tidak memiliki aib selain bahwa membaca dengan dialek-dialek yang bertentangan dengan hasil qiyâs, dan untuk itu ia menjelaskan alasan-alasannya secara bahasa dan makna. Lihat *Mu'jam al-Udabâ'*, jld. XVIII, hlm. 150; *Anbâh ar-Ruwâh*, jld. III, hlm. 100; *Al-Fihrist*, hlm. 49.

Mengenai Al-Farisi, Abu Thahir bin Hâsyim mengatakan: "Telah muncul di era kita sekarang seorang tokoh. Ia berpendapat bahwa semua yang menurut dia benar ada penjelasannya dalam bahasa Arab. Seperti dialek dalam Al-Qur'an yang sejalan dengan apa yang tertulis dalam mushaf. Memakai bacaan dialek tersebut dalam shalat dan lainnya diperkenankan. Dengan pendapatnya itu ia telah melakukan bid'ah. Dengan bid'ah itu ia telah sesat jalan, dan menjerumuskan dirinya ke dalam sebuah kesalahan terhadap Islam dan pengikut Islam. Ia telah berusaha melekatkan kebatilan kepada Kitab Allah yang tidak mengandung kebatilan dari sisi mana pun. Sebab, ia telah memberikan kepada pengikut ateis melalui pendapatnya yang kotor, jalan untuk memilih dialek-dialek yang hanya dikaji dan disimpulkan, tanpa didasarkan pada riwayat yang semestinya". Lihat *Mu'jam al-Udabâ'*, jld. XVIII, hlm. 151 dan Asy-Syalqani, *Riwâyah al-Lughah*, hlm. 292–293 dan seterusnya.

Ibn Jinni membuat langkah besar dalam kecenderungan ini. Ia banyak memanfaatkan pendapat-pendapat Ibn Muqsim,[99] di samping juga pendapat yang ia manfaatkan dari Abu Ali al-Farisi. Ia menyebut analogi bahasa sebagai "ilmu yang lembut dan mulia",[100] sementara "kebanyakan orang tidak mampu menguasainya lantaran ilmu itu sangat samar dan halus".[101] Dalam buku *al-Khashâ'ish* ada bab dengan judul: "Apakah kita diperkenankan membuat sesuatu yang menyimpang dalam puisi (*dharûrah asy-syi'riyyah*) sebagaimana yang diperkenankan untuk orang Arab? Ia menjawab dengan memaparkan jawaban Abu Ali al-Farisi: "Sebagaimana kita diperkenankan menganalogkan ujaran prosa kita dengan ujaran prosa mereka, demikian pula kita diperkenankan menganologikan puisi kita dengan puisi mereka. Apa saja yang diperkenan dalam *adh-dharûrah asy-syi'riyyah* untuk mereka maka diperkenankan pula untuk kita. Dan, apa yang dilarang untuk mereka, demikian pula untuk kita".[102]

Namun demikian, Ibn Jinni tidak mengadopsi analogi secara mutlak. Ia mengatakan: "Akan tetapi masyarakat melalui sikap bijaknya memerhatikan ujaran Arab, dan menemukan ada dua macam. Salah satunya adalah ujaran yang harus diterima apa adanya, seperti kata "hajar dan dâr". Akan tetapi, ada pula ujaran yang mereka dapatkan didasarkan pada analogi, dan untuk mengetahuinya tidak terlalu membebani masyarakat. Oleh karena itu, mereka menukil dan memisahkannya. Oleh karena masyarakat melihat kebanyakan bahasa dapat dianalogikan maka mereka menandainya dengan tanda-tandanya. Mereka cukup melakukan itu saja tanpa harus memberikan penjelasan panjang lebar. Kami berlindung kepada Allah kalau sampai mengklaim bahwa semua bahasa dapat dianalogikan".[103]

---

[99] Ibn Jinni, *al-Khashâ'ish*, jld. I, hlm. 276–277.

[100] *Ibid.,* jld. I, hlm. 357.

[101] *Ibid.,* jld. I, hlm. 323.

[102] *Ibid.,* jld. II, hlm. 42–43

[103] As-Suyuthi, *Al-Iqtirâh ...,* hlm. 102. Dalam buku *Ham' al-Hawâmi'* karya as-Suyuthi, bab "inna wa akhawâtuha", disebutkan sebagai berikut: "Diriwayatkan dari orang Arab yang membaca *nashab* dua unsur kata setelah *inna*. Ada yang mengatakan itu

Kemudian ia mengatakan: "Jika ada pertentangan antara analogi dengan *simâ'i* maka yang *simâ'i* diungkapkan sebagaimana adanya, seperti: *Istahwadza 'alaihim asy-syaithân* (QS. al-Mujadalah [58]: 19). Ia melanjutkan: "hal ini bukan termasuk analogi, melainkan harus diterima sebab kita mengucapkannya seperti ucapan mereka (Arab)". Ia kemudian menyimpulkan: "Jika analogi membawa Anda pada hasil tertentu, kemudian Anda mendengar orang Arab mengatakan hal tersebut dengan cara yang berbeda dari hasil analogi Anda maka tinggalkanlah hasil analogi yang Anda dapatkan".[104] Ini berarti bahwa

---

harus dita'wilkan, dan ini yang dipegangi oleh kebanyakan ulama (kebanyakan ulama nahwu Bashrah), namun ada pula yang mengatakan hal tersebut diperkenankan dalam segala kondisi. Itu merupakan fakta bahasa. Pendapat ini dipegang oleh Abu Ubaid al-Qâsim bin Salâm, Ibn ath-Tharâwah, dan Ibn as-Sayyidah. Ada yang mengatakan, itu bersifat khusus dan sudah usang. Ini pendapat al-Farrâ'. Di antara ungkapan-ungkapan yang kedua elemen setelah *inna* dibaca *manshûb* (akusatif) adalah:

1. إن حراسنا أبدا
2. إن العجوز حية جروزا
3. ألا ليتني حجرا بواد
4. يا ليت أيام الصبا راجعا
5. لعل زيدا أخانا
6. كأن أذنيه إذا تشوفا قادمة، أو قلما محرقا

Abbas Hasan memberikan komentar terhadap hal ini. Ia mengatakan: "Enam contoh ini menurut ulama Bashrah belum cukup untuk dijadikan landasan melakukan analogi (qiyâs) karena jumlahnya menurut mereka sangat sedikit. Bahkan, mereka merasa tidak cukup dengan sepuluh contoh atau lebih sedikit, seperti kasus di mana mereka menolak menganalogikan bentuk jamak dari kata yang mengikuti bentuk مفعول dengan مفاعيل, membentuk wazan فعيلة menjadi فعيلي untuk kasus nisbat. Masih banyak persoalan *mashdar, jama',* dan *musytaq,* dengan alasan bukti-buktinya sedikit, tidak dapat dijadikan sebagai argumen qiyâs... Ini merupakan bentuk penyempitan yang tidak berdasar". Lihat Abbas Hasan, *Al-Lughah wa al-Nahw baina al-Qadîm wa al-Hadîts*, hlm. 46-47.

[104] As-Suyuthi (*al-Iqtirâh* ..., hlm. 100) mengatakan: "Mereka sepakat bahwa ulama Bashrah lebih mendasarkan pada qiyâs sebab mereka tidak mempertimbangkan semua contoh ujaran yang didengar, tidak pula menjadikan ujaran yang menyimpang sebagai qiyâs". Ahmad Amin ketika membandingkan antara kecenderungan ulama Kufah dengan Bashrah mengatakan bahwa ulama Bashrah "lebih bebas dan lebih meng-andalkan nalarnya, bahwa metode mereka lebih sistematis dan lebih memiliki otoritas terhadap bahasa. Sementara itu ulama Kufah kurang bebas, sangat menghormati apa saja yang berasal dari orang Arab, sekalipun palsu. Ulama Bashrah ingin membangun bahasa yang sistematis dan logis, sementara ulama Kufah ingin membuat kaidah bagi semua yang ada sekalipun itu menyimpang. Mereka sama sekali tidak mengabaikan sedikitpun, bahkan sekalipun itu palsu". Ahmad Amin, *Dluhâ al-Islâm*, Ahmad Amin, jld. II, hlm. 296).

Ibn Jinni tidak menggunakan analogi kecuali pada masalah yang tidak ada *simâ'i*-nya. Dari sini, analogi menjadi alat menciptakan bentuk-bentuk dan ungkapan-ungkapan baru.[105]

4

Dalam konteks ini, kita harus membicarakan dulu masalah yang berkaitan dengan perselisihan mengenai watak bahasa: apakah bahasa merupakan *tauqîfi* dan *ilhâm* (naturalistik) atau sebaliknya, *ishthilâh* dan *tawâdhu'* (konvensi)? Masalah ini telah dikaji oleh para sarjana bahasa sebelum Ibn Jinni dan Abu Ali al-Farisi.[106] Bahasa dinyatakan sebagai naturalistik oleh para sarjana yang menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah eternal, bukan makhluk.[107] Ahmad bin Fâris (w. 395 H.), seorang sarjana yang hidup sezaman dengan Ibn Jinni menyatakan bahwa bahasa adalah natural, berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an, di antaranya: *Wa 'allama âdama al-asmâ'a kulaha* (QS. al-Baqarah [31]: 31); *Wa min âyâtihi khalq as-samâwâti wa al-ardh wa ikhtilâf alsinatikum* ... (QS. al-Rûm [30]: 22), maksudnya perbedaan bahasa kalian. Ia menguatkan pendapatnya dengan mengatakan: "Bukti dari kebenaran pendapat kami adalah konsensus ulama untuk menjadikan argumen bahasa kelompok masyarakat ter-

---

[105] Ringkasan yang cukup memadai mengenai masalah ini lihat dalam *al-Muzhir* karya a-as-Suyuthiy dalam juz I dan Ibn Jinni, *Al-Khashâ'ish*, jld. I, hlm. 39.

[106] Di antara mereka adalah Abu al-Hasan al-Asy'ari (260-324 H/874-936 M) dan Ibn Faurak (m. 406 H/1015 M). Di samping menggunakan dalil-dalil naqliyyah mereka yang mengikuti pendapat bahasa sebagai naturalistik juga mendasarkan pada argumen rasional. Secara ringkas Muhammad Ridhwan meringkas argumen tersebut pada dua argumen. Kami akan menukil kedua argumen tersebut secara apa adanya: "*Pertama*, konvensi (*ishtilâh*) dapat terjadi kalau setiap orang mengetahui apa yang ada dalam benak orang lain. Hal tersebut dapat diketahui hanya melalui satu cara seperti kata dan tulisan. Bagaimanapun juga, cara ini, kalau memang konvensi, tentu meniscayakan ada lingkaran yang tak berkesudahan. Oleh karena itu, ia pasti bersifat natural, dan ini tentunya yang tepat. *Kedua,* seandainya bahasa merupakan konvensi tentu akal boleh berbeda dengannya, dan bahasa tentunya tidak akan seperti yang ada sekarang sebab bahasa akan berubah-ubah, kalau demikian bahasa tidak dapat dipegangi". Lihat Muhammad Mushthafa Ridwan, *Al-Allamah al-Lughawi Ibn Fâris al-Râzi*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1971), hlm. 212. Mengenai berbagai penafsiran terhadap ayat *Wa allama Âdama al-asmâ'a kullaha*, lihat dalam As-Suyuthi, *al-Muzhir* ..., jld. I, hlm. 17.

[107] Ahmad bin Faris, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: t.p., 1910), "AS-Shâhibi", hlm. 6.

kait dengan apa yang mereka perselisihkan dan mereka sepakati. Selain itu, para ulama juga menjadi argumen puisi-puisi mereka. Andaikata bahasa itu konvensi tentunya mereka yang bahasanya dijadikan sebagai argumen tidak lebih utama daripada argumen kita sendiri, kalau kita sepakat terhadap bahasa kita sekarang ini. Keduanya tidak ada bedanya".[108] Ia melanjutkan: "Kita belum pernah mendengar ada sekelompok orang Arab yang hidup berdekatan dengan masa kita yang sepakat untuk menamai sesuatu hal secara konsensus. Dengan demikian, kita dapat membuktikan bahwa konsensus itu sudah ada sebelum mereka".[109] Ahmad bin Fâris berpendapat bahwa orang-orang kuno telah mengenal ilmu nahwu dan arudh, sementara ad-Du'ali dan al-Khalil hanya memperbarui kedua ilmu itu.[110]

Pendapat yang sama dipegang oleh Abu Ali al-Farisi, juga dengan dasar ayat *Wa 'allama âdama al-asmâ'a kulaha*.[111] Hanya saja, Ibn Jinni dalam menafsirkan ayat tersebut setuju bahwa Allah memberi Adam kemampuan untuk menciptakan bahasa atas sesuatu tersebut. Al-Akhfasy juga sepakat dengan interpretasi ini.[112] Ibn Jinni berusaha menyatukan antara pendapat naturalisme dengan konvensionalisme, namun masih penuh dengan keraguan. Ia mengatakan: "Saya, sekalipun sudah sejak lama, terus meneliti dan mengkaji masalah ini, ternyata saya menemukan faktor-faktor dan dorongan yang kuat, dan berbagai aspek yang samar bagi pikiran saya. Hal itu karena tatkala merenungkan bahasa yang mulia dan lembut ini, saya menemukan di dalam bahasa ini suatu kebijaksanaan, kecermatan, sensitivitas dan kelembutan yang mampu memengaruhi aspek pemikiran hingga nyaris mendekati sihir. Di antaranya adalah pendapat yang disampaikan oleh kawan-kawan kami. Dan, di antaranya

---

[108] *Ibid.*, hlm. 10.

[109] *Ibid.*

[110] Ibn Jinni, *Al-Khashâ'ish*, jld. I, hlm. 40.

[111] *Ibid.*, jld. I, hlm. 41.

[112] *Ibid.*, jld. I, hlm. 47

ada yang saya ikuti berdasarkan contoh-contoh mereka. Kemudian saya mengetahui melalui upaya menelitinya, kondisi mudahnya, sasarannya yang sangat jauh, kebenaran dari apa yang mereka ajukan, dan kelembutan dari apa yang mereka rasa membahagiakan dan menjauhkan mereka darinya. Selain itu, masih ada berita-berita yang menyatakan bahwa bahasa berasal dari Allah sehingga dalam diri saya ada keyakinan kuat bahwa ia berasal dari Allah dan merupakan wahyu ...” Setelah itu, ia mengatakan sebaliknya: “Seperti halnya yang terjadi pada kawan-kawan saya dan juga saya. Mereka dan saya sadar untuk merenungkan kebijaksanaan yang begitu indah. Demikian pula saya tidak menyanggah kalau Allah telah menciptakan sebelum kita—sekalipun masanya sangat jauh dari masa kita—makhluk yang jauh lebih lembut jiwanya, jauh lebih sensitif, dan jauh lebih berani. Saya pun kemudian berdiri dengan sedih di antara dua keadaan ini. Aku biarkan keduanya dan aku pun tetap tidak berdaya, sekalipun setelah itu muncul pikiran yang menggantungkan telapak pada salah satu di antara dua pendapat tersebut, dan menarik tangan terhadap aspek yang lainnya yang pernah saya pegangi”.[113]

Bahasa, atas dasar ini, adalah konvensi dan sekaligus juga naturalistik.[114] Pada awalnya, sebagian bahasa muncul, kemudian setelah itu diperlukan penambahan lantaran adanya faktor yang mengharuskan demikian. Oleh karena itu, ditambahlah sedikit demi sedikit, hanya saja penambahan itu didasarkan pada analogi terhadap bahasa yang sudah ada, melalui huruf-huruf, setruktur, dan *i’rab*-nya yang menjelaskan makna-maknanya. Bahasa yang muncul kedua tidak bertentangan dengan yang pertama dan yang ketiga tidak bertentangan dengan yang kedua. Demikianlah, ia berjalan secara bersambung”.[115] Namun demikan, mana aspek naturalnya pada bahasa dan mana aspek konvensinya? Kecenderungan umum dari

[113] *Ibid.,* jld. II, hlm. 29.

[114] *Ibid.*

[115] As-Suyuthi, *Al-Muzhir* ..., hlm. 11–12.

pemikiran Ibn Jinni condong pada jawaban yang menyatakan bahwa bahasa, sebagai kata-kata dan makna, sebenarnya merupakan konvensi dan bukan natural. Natural hanya terbatas pada kompetensi manusia untuk berbicara. Bahasa dalam hal ini merupakan ilham dari Allah yang membedakannya dari makhluk-makhluk lainnya. Kemudian, bahasa tidak diciptakan dalam satu waktu sekaligus, tetapi diciptakan secara berkelanjutan sesuai dengan faktor-faktor pendorong, seperti yang dikatakan oleh Ibn Jinni. Pendapat ini mengindikasikan bahwa bahasa merupakan gejala sosial yang tumbuh, meluas, dan berkembang.

Sementara itu, Abu Hâsyim al-Jubbâ'i (247–321 H./861–993 M.) serta para sarjana Mu'tazilah yang mengikutinya mengatakan bahwa bahasa adalah konvensi. Mereka mempertahankan sudut pandang ini berdasarkan argumen-argumen *naqliyyah* maupun rasional. Di antara dalil *naqliyyah* yang digunakan adalah ayat *Wa mâ arsalnâ min rasûlin illâ bilisâni qawmihi* (QS. Ibrahim [14]: 4), maksudnya dengan bahasa mereka. Ini berarti bahwa bahasa lebih dahulu ada sebelum rasul diutus. Pendapat yang menyatakan bahwa bahasa adalah natural bertentangan dengan kandungan ayat ini sebab pendapat tersebut berarti terutusnya para rasul mendahului adanya bahasa.

Di antara dalil-dalil rasional yang digunakan Mu'tazilah adalah: andaikata bahasa bersifat natural tentunya boleh dikatakan bahwa Allah menciptakan *ilmu dharûri* hanya dengan menciptakan suatu kata untuk makna tertentu. *Ilmu dharûri* mungkin diciptakan Allah untuk orang yang berakal ataupun untuk orang yang tidak berakal. Keduanya tidak dapat diterima sebab pemahaman bahwa Allah menciptakan kata untuk makna tertentu mengandung pengertian mengetahui Allah. Andaikata pengetahuan itu *dharûri* tentu mengetahui Allah juga *dharûri*. Ini berarti menghapuskan *taklîf*. Hal ini keliru karena setiap yang berakal sudah tentu adalah mukallaf. Selain itu, jauh dimungkinkan manusia yang tidak berakal akan mengetahui bahasa yang menakjubkan ini. Pada gilirannya, pengetahuan mengenai bahasa ini tidak bisa tidak pasti *dharuri* sebab kalau tidak

dharûri maka ia akan membutuhkan *tauqîfi* lainnya, dan akhirnya akan terjadi *tasalsul* (mata rantai tak terputus).[116]

Di antara dalil rasional lainnya yang digunakan adalah pendapat bahwa hubungan antara kata dengan acuannya bersifat kebiasaan. Tidaklah mungkin, umpamanya, mengetahui sebab mengapa pohon disebut pohon dan batu disebut dengan batu. Dimungkinkan keduanya memiliki dua nama lainnya. Dalam bahasa, dari sisi ini, ada aspek yang tidak tunduk pada logika atau akal. Maksudnya ada semacam kebetulan. Tentunya ini tidak dapat dikaitkan dengan Allah. Selain itu, konsep-konsep yang sama dalam akal manusia bisa memiliki kata-kata yang berbeda dalam setiap bahasa.[117]

---

[116] Mengenai hal ini, lihat Ibrahim Anis, *Dalâlah al-Alfâzh*, (Kairo: t.p., 1958), hlm. 14. Lihat juga Muhammad Musthafa Ridwan, *Al-Allâmah al-Lughawi Ibn Fâris ar-Râzi*, hlm. 208–255.

[117] Ibrahim Anis, *Dalâlah al-Alfâzh*, hlm. 18–19.

3
Gerakan Kritik Puisi Ash-Shûli dan Al-Amidi

1

Puisi baru mencerminkan situasi yang telah melampaui kriteria prioritas temporal di satu sisi, dan kriteria prioritas bahasa di sisi yang lain. Oleh karena itu, menerima atau memperkenankan puisi baru berarti menerima prinsip *tajâwuz*.

Al-Mubarrad[1] adalah salah satu di antara para sarjana bahasa awal yang secara prinsipil menyikapi transformasi puitika secara positif. Ia menjadikan puisi baru sebagai salah satu dasar yang ia ajarkan kepada murid-muridnya.

Ibn al-Mu'tazz menunjukkan bahwa al-Mubarrad memberikan komentar (*syarh*) terhadap *qashîdah* Abu Nuwas.[2] Al-Mubarrad juga mengetengahkan contoh-contoh puisi Abu Nuwas dalam dua bukunya: *Al-Kâmil* dan *Al-Fâdlil*. Secara khusus, ia menyusun buku tersendiri mengenai Abu Nuwas, yaitu *Ar-Raudhah*, seperti yang disebutkan Yâqût.[3] Mengenai buku tersebut, Ibn al-Atsîr mengatakan bahwa ia "merupakan buku yang menyatukan puisi-puisi para penyair

---

[1] Dia adalah Muhammad bin Yazîd al-Mubarrad, dilahirkan di Bashrah pada 210 H. dan meninggal pada 285 H.

[2] Ibn al-Mu'taz, *Thabaqât asy-Syu'ara*, ed. Abd as-Satar Faraj, (Kairo: t.p., 1956), hlm. 197.

[3] *Mu'jam al-Udabâ'*, jld. XIX, hlm. 121.

pada masanya. Ia memulai dengan Abu Nuwas dan kemudian para penyair yang ada pada masanya. Ia mengupas secara tuntas".[4]

Demikianlah, al-Mubarrad ikut terlibat dalam memberikan orientasi terhadap pandangan para kritikus dan pembaca ke arah prinsip keindahan, dan bahwa prinsip keantikan tidaklah cukup. Dari sini, Ibn Sinân al-Khafâji menempatkan al-Mubarrad di antara kritikus yang berpendapat: "Tidak ada kelebihan bagi yang lama atas yang baru, dan juga yang baru atas yang lama, kecuali hanya dengan keindahan".[5] Ini juga yang diungkapkan sendiri oleh al-Mubarrad: "Keantikan tidak menjadikan penuturnya memiliki kelebihan dan kebaruan, juga tidak menjadikan orang yang benar boleh diperlakukan sewenang-wenang. Masing-masing harus diberi sesuai dengan haknya".[6] Ini berarti bahwa teks sendiri menjadi sentral penilaian, tanpa pertimbangan apa pun terhadap masa kapan ia ditulis atau terhadap penulisnya. Sikap al-Mubarrad dalam memegang prinsip ini menyebabkannya harus memperhatikan kekinian dan makna pentingnya. Dalam pengertian bahwa kekinian menyingkapkan citra rasa dan perhatian masyarakat. Pada gilirannya, sikapnya tersebut bermakna bahwa kekinian mengandung nilai puisi yang tidak boleh diabaikan. Dengan perspektif ini, ia memilih puisi-puisi dari penyair baru dengan pertimbangan bahwa "puisi-puisi itu bagus dan perlu ditampilkan karena puisi-puisi itu lekat dengan masanya".[7] Maksudnya, puisi-puisi tersebut sangat dekat dengan kehidupan dan lebih mengekspresikan kehidupan daripada puisi lama.

Penggunaan puisi Abu Tamam dalam banyak halaman dari buku al-Mubarrad, *Al-Kâmil,* dimaksudkan untuk membandingkan dengan puisi lainnya, untuk mengkritiknya, atau untuk menunjukkan keahlian dan pemahamannya terhadap puisi tersebut. Kadang-kadang

---

[4] Ibn Atsir, *Al-Matsal as-Sâ'ir fî Adab al-Katib wa asy-Sya'ir*, jld. II, (Kairo: Mathba'ah Nahdhah, 1959), hlm. 13.

[5] Ibn Sinân al-Khafâji, *Sirr al-Fashâhah*, (Kairo: t.p., 1953), hlm. 329.

[6] Al-Mubarrad, *Al-Kâmil*, (Kairo: Dar Nahdhah, 1956), jld. I, hlm. 29; jld. II, hlm. 3.

[7] *Ibid.,* jld. II, hlm. 1

ia menilai puisi tersebut lebih bagus daripada yang lainnya. Ia menjelaskan alasan mengapa puisi itu unggul. Hal itu karena keahlian dan kepandaian Abu Tamam dalam mengolah ujaran. Ia menambahkan: “bahwa dia adalah generasi baru yang tidak mengurangi kebenaran yang ia miliki”.[8] Ash-Shûli meriwayatkan pendapat al-Mubarrad tentang Abu Tamam dan al-Buhturi: “Demi Allah, Abu Tamam dan al-Buhturi memiliki keindahan. Andaikata dibandingkan dengan kebanyakan puisi generasi awal, tentu tidak akan ditemui yang sepadan dengannya”.[9]

Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa Abdullah bin al-Mu’tazz suatu ketika mengatakan: “Wahai Abu al-Abbas, tolong cermati siapa saja yang Anda inginkan dari para penyair. Kemudian perhatikan apakah ia akan dapat membuat keindahan yang sama seperti yang dikatakan oleh Abu Tamâm kepada Abu al-Mughîts Musa bin Ibrahim ar-Râfiqi, ketika ia mengajukan pengampunan kepadanya? Abu al-Abbas Muhamma bin Yazid menjawab: ‘Saya tidak pernah mendengar yang lebih baik daripada puisi itu (Ibn al-Mu’tazz sebelumnya sudah membaca beberapa bait). Jika ada yang mengurangi hak Abu Tamam, hal itu barangkali muncul dari salah satu dari dua orang: mungkin ia tidak mengetahui ilmu puisi dan pengetahuan tentang bahasa, dan mungkin juga ia pandai namun belum menguasai puisi Abu Tamam dan belum pernah mendengarkannya”.[10] Pandangan terhadap puisi Abu Tamam inilah yang menyebabkan al-Mubbard lebih mengunggulkan puisi Abu Tamam daripada “puisi al-Buhturi dan puisi generasi baru yang mendahuluinya”.[11]

Puisi baru, khususnya puisi Abu Tamam, mengacaukan citra rasa sebagian kritikus dan membingungkan mereka. Sebagai buktinya adalah apa yang diriwayatkan dari sarjana bahasa at-Tûji atau Tûzi.[12]

---

[8] *Ibid.,* jld. I, hlm. 359.

[9] Ash-Shûli, *Akhbâr Abi Tamâm*, (Kairo: t.p., 1927), hlm. 97.

[10] *Ibid.,* hlm 204.

[11] *Ibid.,* hlm. 97

[12] Dia adalah Abu Muhammad Abdillah bin Muhammad, meninggal pada 238 H. Lihat *Bughyah al-Wu’âh*, jld. XII, hlm. 61.

Ketika ditanya tentang puisi Abu Tamam, ia mengatakan: “Dalam puisi itu ada unsur yang saya nilai bagus, namun ada unsur yang saya tidak tahu dan belum pernah aku mendengarnya. Bisa saja penyair ini paling unggul di antara semua penyair. Dan, bisa saja seluruh penyair lebih unggul daripada dia”.[13]

Sebagaimana para sarjana bahasa terpecah-pecah menghadapi kebaruan puisi Abu Tamam, demikian pula para penyair dan penulis. Di antara sarjana yang mendukung kebaruan dan membela Abu Tamam adalah Ali bin al-Jahm;[14] Abu asy-Syîsh, yang menggambarkan Abu Tamâm ketika mendekati ajalnya sebagai berikut: “Dia lebih besar di muka bumi ini daripada bumi”,[15] Ibn Abu Finan,[16] Imârah bin ‘Uqail,[17] yang ketika mendengar puisi Abu Tamam mengenai perasaan terasing: “dia menyukai situasi keterasingan, dia manusia paling bagus syairnya”[18] dan “ia mendapatkan apa yang dicari oleh para penyair hingga seolah-olah yang dicari itu tersimpan hanya untuknya”,[19] al-Buhturi, yang memandang Abu Tamam dalam hal ini sebagai imamnya, dan Ibn ar-Rûmi[20] yang mengaku bahwa dia berguru kepadanya, seperti halnya al-Buhturi,[21] dan yang memandang bahwa al-Buhturi mengambil seluruh pesannya yang bagus dari Abu Tamam.

---

[13] Ash-Shûli, *Akhbâr Abi Tamâm*, hlm. 245.

[14] Dia meninggal pada 249 H. Ia menggambarkan Abu Tamâm sebagai “mutsaqqif al-Qawâfi, Râ’idh Sha’biha dan Ghadîr Raudhatiha”. Lihat ash-Shûli, *Ibid.,* hlm. 276.

[15] *Ibid.,* hlm. 278. Abu asy-Syîsh adalah Muhammad bin Abdillah bin Razîn. Dia meninggal karena dibunuh oleh pelayannya pada 196 H.

[16] Namanya adalah Ahmad. Ia berkulit hitam, dan penyair yang bagus. Lihat al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, (Kairo: Dar Nahdhah, 1965), hlm. 531. Lihat juga al-Khatib al-Baghdadi, *Târîkh Baghdâd.,* jld. VIII, (Kairo: t.p., 1931), hlm. 249.

[17] Imarah bin Uqail pernah tinggal di salah satu forum di Bashrah. Ia memberikan pujian kepada al-Wâtsiq dan al-Mutawakkil. Ia termasuk keturunan Jarir, penyair masa Umayyah. Ia meninggal pada 239 H./853 M.

[18] Ash-Shûli, *Akhbâr Abi Tamâm*, hlm. 59–60.

[19] *Ibid.,* hlm. 93–96. Pendapat terakhir merupakan komentar terhadap *qashîdah* Abu Tamâm.

[20] Dia adalah Ali bin al-Abbâs, meninggal pada 283 H.

[21] Ash-Shuli, *Akhbâr Abi Tamâm,* hlm. 67.

Saya melihat al-Buhturi mencuri apa yang dikatakan
Ibn Aus dalam tema pujian dan bercinta
Setiap bait puisinya yang bagus maknanya
Artinya dia mencintai Ibn Aus

Di antara penyair lainnya (yang mengagumi Abu Tamam-*ed.*) adalah Ibn al-Mu'tazz.[22] Dia menggambarkan puisi Abu Tamam sebagai "bagus seluruhnya". Dia juga mengatakan: "Mayoritas karyanya bagus", dan bahwa al-Buhturi "menyelami lautannya (Abu Tamam)". "Puisinya tidak ada yang tidak mengandung begitu banyak makna yang lembut, indah, dan elok".[23] Penyair lainnya (yang juga mengagumi Abu Tamam-*ed.*) adalah Ibrahim bin al-Abbas ash-Shûli[24] yang pernah mengatakan kepada Abu Tamam: "Orang-orang yang pandai berbahasa adalah berkat jasa baikmu".[25] Ia juga menganggap Abu Tamam sebagai "penyair yang paling unggul di antara para penyair pada zamannya".[26]

Sebagian besar penulis abad III H. berada di pihak Abu Tamam. Di antara mereka adalah al-Hasan bin Wahb[27] yang menggambarkan puisi Abu Tamam sebagai "muncul bagaikan mukjizat".[28] Dia mengatakan bahwa dirinya tidak mengetahui puisi lama maupun baru yang lebih utama daripada puisi Abu Tamam, "tidak ada yang paling bagus pesannya, serta tidak ada yang paling aneh bahasanya". Para penyair lama bagus hanya dalam satu atau dua bait saja dalam satu *qashîdah,* sementara Abu Tamam baik dalam semua *qashîdah*-nya.[29]

---

[22] Dia adalah Abdullah bin al-Mu'tazz bin al-Mutawakkil. Ia mati dibunuh pada 296 H., ketika berusia 49 tahun.

[23] Ibn al-Mu'taz, *Thabaqât asy-Syu'arâ'*, ed. Abd as-Star Faraj, (Kairo: t.p., 1956), hlm. 286.

[24] Ash-Shuli meninggal pada 247 H., namun ada yang mengatakan dia meninggal pada 243 H.

[25] Ash-Shuli, *Akhbâr Abi Tamâm*, hlm. 104.

[26] Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, jld. XVI, (Kairo: Dar al-Kutub as-Siyasi, t.t.), hlm. 384.

[27] Ia pernah menjadi sekretaris Muhammad bin Abd al-Malik az-Zayyât. Ia menjadi kepala bagian persuratan. Ia meninggal sekitar tahun 250 H./865 M.

[28] Al-Hashari, *Zuhar al-Âdâb*, jld. III, (Kairo: Maktabah at-Tijariyyah, 1953), hlm. 855.

[29] Ash-Shuli, *Akhbâr Abi Tamâm*, hlm. 114. Pendapat ini dinyatakan oleh al-Hasan bin Wahab, dalam *Qashîdah Bâ'iyyah* milik Abu Tamâm. Melalui *qashîdah* ini ia memuji al-Mu'tashim.

Di antara para penulis (yang mengagumi Abu Tamam) adalah Aun bin Muhammad[30] yang mengatakan: "Siapa saja yang dapat memegang makna, silahkan membuat seperti yang dilakukan oleh Abu Tamam, namun jika tidak bisa maka janganlah melawan dia".[31]

Sikap Ibn Qutaibah[32] terhadap puisi baru juga demikian. Dalam pengantar bukunya, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, dia mengatakan sebagai berikut: "Saya tidak memandang kepada penyair-penyair lama dengan pandangan penuh hormat lantaran mereka adalah generasi lama, dan saya juga tidak memandang penyair generasi belakangan dengan pandangan hina hanya karena mereka adalah generasi belakangan. Sebaliknya, saya memandang dengan pandangan yang adil terhadap dua kelompok itu. Saya memberi masing-masing sesuai dengan haknya, dan saya penuhi haknya. Saya melihat di antara sarjana kita ada yang menilai bagus suatu puisi yang jelek hanya kerena penuturnya adalah generasi lama, dan menempatkan puisi tersebut ke dalam puisi pilihan baginya. Sementara itu, ia memandang jelek puisi yang sebenarnya mapan, tiada cacat baginya, hanya karena puisi itu diungkapkan pada zamannya atau hanya karena ia melihat penuturnya. Allah tidak membatasi pengetahuan, puisi, dan balaghah hanya pada masa tertentu saja, dan tidak memberi sesuatu secara khusus hanya untuk satu kelompok masyarakat semata. Justru Allah menjadikan semua itu milik bersama di antara hamba-hamba-Nya di setiap masa. Ia jadikan setiap yang kuno baru pada zamannya, dan setiap kelebihan sebagai penyimpangan pada awalnya. Jarir, al-Farazdaq, al-Akhthal, dan yang semacamnya dianggap sebagai penyair baru. Abu Amr bin al-Alâ' pernah mengatakan: "Puisi-puisi baru itu banyak dan bagus sehingga aku ingin meriwayatkannya. Kemudian, mereka menjadi generasi lama bagi kita lantaran jarak masa yang jauh dengan mereka; demikian pula mereka yang muncul

[30] Dia meninggal sekitar tahun 276.

[31] Al-Hatimi, *Ar-Risâlah al-Muwadhihah*, ed. Muhammad Yusuf Najm, (Beirut: Dar Shadir, 1965), hlm. 185–86.

[32] Dia adalah Abu Muhammad Abdillah bin Muslim, meninggal pada 276 H.

setelah mereka bagi generasi setelah kita, seperti al-Khuzaimi, al-Attabi, al-Hasan bin Hani', dan semacamnya. Setiap penyair yang menciptakan ujaran atau tindakan yang bagus, kami sebutkan dan kami puji. Kami tidak menempatkannya di posisi bawah hanya karena penutur atau pelakunya adalah generasi belakangan atau masih muda. Sebagaimana juga kalau ada puisi yang jelek ada pada kami, karya generasi lama (generasi yang mulia), kami tidak mengangkatnya hanya karena kelebihan penciptanya atau hanya karena ia adalah generasi lama".[33]

Teks di atas menunjukkan bahwa kebaruan merupakan gejala yang niscaya dan alami, dan bahwa nilai puisi bersifat objektif, bukan eksternal. Dalam hal ini, tdak ada pengaruhnya bagi suatu puisi hanya karena ia muncul lebih dahulu, dan tidak ada pengaruh negatif bagi suatu puisi hanya karena ia muncul belakangan.

Meskipun demikian, kritik pada abad III H., berada di bawah tataran kreativitas puisi. Upaya para kritikus hanya terbatas menerima puisi baru sebab mereka tidak mengetahui bagaimana memperlihatkan makna transformasi yang diwujudkannya, atau yang ingin dicapainya. Pada gilirannya, mereka juga tidak mengetahui bagaimana menteorisasikannya. Oleh karena itu, upaya teorisasi dengan corak konservatif tetap saja dominan. Dari sini, orang yang ingin mengkaji transformasi ini harus kembali ke karya puisi itu sendiri. Akan tetapi, saya akan memfokuskan pada dua upaya yang dilakukan oleh al-Amidi dalam *Al-Muwâzanah* dan ash-Shûliy dalam *Akhbâr Abî Tamâm* untuk memaparkan dialektika antara yang lama dengan yang baru sebagaimana yang telah tumbuh dan berkembang pada abad III, sekalipun dua pengarang tersebut hidup di paro pertama abad IV. Dalam dua upaya tersebut terlihat jelas dialektika lama dan baru. Tampak jelas benang merah antara "makna lama puisi" di satu sisi dan "makna baru puisi" di sisi yang lain, sebagaimana keduanya

[33] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'ara,* ed. Ihsân Abbâs, (Beirut: Dar ast-Tsaqafah, 1969), hlm. 10–11.

dipandang oleh para kritikus abad III H. Pandangan ini terus berlangsung di abad-abad berikutnya dengan segala variasi dan detil-detilnya yang menjadikannya semakin jelas. Akan tetapi, variasi-variasi tersebut tidak memberikan sesuatu yang substansial yang bisa mengubah watak dasarnya.

2

Ash-Shûli dalam tulisan pendeknya yang ditujukan kepada al-Laits Muzâhim bin Fâtik, yang kemudian menjadi pengantar bagi bukunya, *Akhbâr Abî Tamâm*,[34] memaparkan gerakan kritis yang dimunculkan di sekitar figur penyair ini (Abu Tamam) dan juga puisinya. Awalnya ia menunjukkan "perbedaan pendapat masyarakat mengenai penyair ini" dalam bentuk yang mengundang "ketakjuban".[35] Ia membagi mereka yang berselisih pendapat menjadi dua kelompok: *pertama,* mereka yang pro dengannya, yakni mereka yang mengenal puisi secara substansial, dan *kedua,* mereka yang kontra dengannya, yaitu mereka yang hanya mengklaim dan taqlid, mereka yang tidak memiliki bukti dan argumen.

Kelompok pertama terbagi menjadi dua, yakni kelompok yang memberi Abu Tamam akan hak dan posisinya dalam puisi, dan kelompok yang bersikap berlebih-lebihan, yang menjadikannya sebagai "satu-satunya untaian dan pelopor tanpa salah". Sementara kelompok kedua adalah mereka yang hanya mengklaim dan taklid.

[34] Abu Bakr Muhammad bin Yahya ash-Shûli (w. 336 H.), *Akhbâr Abi Tamâm*, ed. Khalil Mahmud Asâkir dan Muhammad Abduh Azâm serta Nadhîr al-Islam al-Hindi, (Beirut: al-Maktab at-Tijâri, t.t.).

[35] *Ibid.,* hlm. 3. Perbedaan "yang aneh" ini disinggung oleh pengarang *al-Aghâni* (Abu al-Faraj al-Asfihani). Ia mengatakan: "Di era kami ini orang yang fanatik terhadap Abu Tamam secara berlebihan hingga mereka mengunggulkannya melebihi semua generasi masa lampau dan belakangan. Sementara itu, ada banyak orang yang dengan sengaja melihat puisinya yang jelek, kemudian menyebarkannya. Mereka menutup nilai positifnya. Mereka bersikap keterlaluan dalam hal ini. Sikap seperti ini bahkan dijadikan bisnis oleh kebanyakan orang di masa ini. Mereka menjadikannya, serta penilaian negatif masyarakat terhadapnya, sebagai sarana untuk mencari kedudukan dan pangkat". Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, jld. XV, (Kairo: Dar al-Kutub as-Siyasi, t.t.), hlm. 100. Al-Mas'udi mengatakan: "Masyarakat terhadap Abu Tamam terbelah menjadi dua sisi yang bertentangan: sama-sama fanatik."

Tak satu pun dari dua kelompok ini "yang berani membaca satu pun *qashîdah* Abu Tamam, hanya karena takut terlihat kelemahannya ketika berhadapan dengan sesuatu yang belum ia kenal".[36]

Situasi yang tidak "adil" terhadap Abu Tamâm memerlukan seseorang yang "adil". Seseorang tersebut adalah ash-Shûli sendiri, seperti yang ia tunjukkan dengan terang-terangan. Demikianlah, ia menetapkan dirinya untuk meneliti tentang Abu Tamâm. Ia berusaha, terhadap seluruh puisi Abu Tamâm, "menjelaskan dan menafsirkan hingga hampir tidak ada yang terlepas dan tidak ada satu pun makna yang masih samar. Tidak ada pemahaman yang jauh tentang Abu Tamâm dan juga tidak ada yang tidak enak didengar tentangnya".[37]

Ash-Shûli berusaha membedakan dirinya dari para sarjana pada zamannya yang terpecah menjadi dua, ada yang berlebihan dalam memuji atau mencela, dan ada yang menuduh sesuatu yang tidak ada kaitannya dengan dia. Salah satu penyebabnya adalah karena ia ingin menunjukkan atau menetapkan bahwa dia "adil" dan kesaksiannya mengenai Abu Tamâm merupakan kesaksian yang adil. Demikianlah, ia mengaitkan dirinya dengan "para sarjana lama, para ustadz, para ulama", dan ia memisahkan diri dari sarjana pada zamannya "yang menghiasi dirinya dengan sastra". Di antara mereka ada yang belajar

[36] ... Saya merasa heran dengan perselisihan generasi lama masyarakat manusia mengenai hal ini. Bahkan, kebanyakan di antara mereka dan yang ahli dalam ilmu puisi, mereka yang pandai membedakan pola ujaran mereka dan mumpuni dalam menggubah puisi dan prosa, memberikan pujian yang besar, menempatkannya dalam suatu posisi. Kemudian, lantaran diperlakukan baik maka orang yang dipujinya menjadi besar di matanya dan menjadi kuat di hatinya hingga ia menjadikan sebagian di antara mereka termasuk yang memiliki kelebihan. Sebagian lagi ada yang bersikap berlebihan sehingga ia menjadikannya sebagai satu-satunya orang yang utama, tanpa cela. Akan tetapi, tampak pula ada sekelompok orang yang kemudian mencela dan mencerca berbagai puisinya. Mereka menyandarkan hal tersebut kepada sebagian ulama. Mereka mengatakan hal tersebut sebagai taqlid dan klaim semata sebab memang tidak ada bukti dan argumen pada mereka. Meski demikian, saya melihat kedua kelompok itu, tak satu pun di antara mereka yang mau memahami puisinya, menjadi kejelasan mengenai maksudnya. Bahkan, tak seorang pun di antara mereka yang berani menggubah satu *qashîdah*-nya sebab tentunya *qashîdah* itu pernah menyerang satu berita yang tidak mereka riwayatkan, menyerang perumpamaan yang belum pernah mereka dengarkan, dan menyerang makna yang tidak pernah mereka ketahui". Lihat *Ibid.,* hlm. 3–4 dan 12.

[37] Ash-Shuli, *Akhbâr Abi Tamâm*, hlm. 5–6

satu bidang sastra dan ia memang mendapatkannya dan memperoleh tingkatan tertentu. Akan tetapi, ia berpendapat bahwa sebutan sarjana yang melekat padanya dan kedudukan yang menghampiri dirinya hanya diperoleh dengan jalan menyerang para sarjana, merendahkan sarjana masa lampau, dan menghina generasi-generasi lainnya. Dia tidak hanya melakukan sampai di situ, tetapi dia bahkan "mengklaim memiliki pengetahuan yang belum muncul, belum pernah terbetik dalam hati, belum pernah dicari, dan belum ada yang mencarinya. Dia beranggapan bahwa kalau dia tidak mengetahuinya maka dia tidak lagi menjadi sarjana dan tidak akan menjadi pemimpin".[38] Hanya saja, ada dua figur yang tidak termasuk dalam kategori sarjana di atas, yakni al-Mubarrad dan Tsa'lab.[39] Keduanya tidak mengklaim terhadap perbuatan baiknya dan tidak berkenan untuk menjawab sesuatu yang tidak mereka ketahui".[40] Ketika membandingkan keduanya dengan mereka semua, ia mengatakan: "Tak seorang pun di antara mereka yang saya singgung pada masa saya ini yang dapat melengkapi salah seorang di antara keduanya dan tidak dapat mendekati sama sekali."[41]

Setelah itu, ash-Shûli berusaha menjelaskan sebab-sebab yang mendorong "sebagian sarjana" untuk "menghindari" puisi Abu Tamâm dan "mencelanya", dan juga menjelaskan sebab-sebab yang mendorong "kelompok kedua", yang bukan sarjana, untuk mencela puisinya.

Terkait dengan para sarjana, ash-Shûli tidak merasa heran dengan sikap mereka. Ia mengatakan kepada Muzâhim bin Fâtik: "Jangan heran kalau di antara mereka terjebak dengan tindakan seperti itu". Kemudian ia menyebutkan kepada Muzâhim beberapa penyebabnya yang dapat disimpulkan sebagai berikut:

---

[38] *Ibid.*, hlm. 6–7.

[39] Dia adalah Abu al-Abbâs Ahmad bin Yahya ash-Syaibâni (lahir pada 200 H., dan meninggal pada 291 H.).

[40] *Ibid.*, hlm. 9.

[41] *Ibid.*

1. Kedekatan mereka dengan puisi-puisi generasi awal sehingga puisi-puisi itu mudah bagi mereka.
2. Periwayatan "para imam" terhadap puisi-puisi tersebut, kesesuaian dan penjelasan mereka atas makna-maknanya.
3. Kesamaan para imam tersebut dengan pendapat yang mereka pilih.
4. Kesesuaian dan keterkaitan antarkata-kata para sarjana kuno sehingga mereka dapat mengetahui kata-kata yang sulit melalui yang mudah.
5. Tidak adanya perawi untuk puisi baru seperti yang terjadi pada puisi lama.
6. Keteledoran dalam meriwayatkan menyebabkan kesalahan dalam memahami sehingga ia dikatakan bodoh dan dimusuhi para sarjana.
7. Tidak adanya pengakuan atas kekurangan tersebut sehingga menyebabkan mereka menyerang puisi baru, khususnya puisi Abu Tamam. Sikap ini sebenarnya merupakan kompensasi dari kebodohan dan sikap menutupi kekurangan mereka.[42]

---

[42] Kalau terjadi seperti itu pada mereka maka tidaklah mengherankan sebab puisi-puisi generasi awal membuat mereka tunduk. Mereka banyak meriwayatkannya. Mereka mendapatkan para tokoh yang membuat indah puisinya menurut mereka. Mereka menerima pesan puisi itu. Mereka membacanya dengan cara mengambil metode orang lain dalam menafsirkannya, dalam menilai baik suatu puisi dan mencela aspek negatifnya. Kata-kata yang dipakai oleh generasi lama, sekalipun berbeda-beda, sebenarnya mirip, dan sebagiannya sangat berdekatan dengan yang lainnya. Oleh karena itu, melalui hal-hal yang mereka ketahui dari semua itu, mereka menunjukkan apa yang mereka tolak, mereka menilai cacat atas hal-hal yang sulit dari puisi itu berdasarkan hal-hal yang mereka ketahui dengan mudah. Mereka tidak menemukan pada puisi generasi baru, semenjak Basysyar, tokoh-tokoh sebagaimana tokoh-tokoh mereka. Mereka tidak menemukan para perawi yang, sebagaimana rawi mereka, memenuhi syarat periwayatan. Padahal mereka sebenarnya tidak mengenal hal-hal yang menjadikan Basysyar mapan dan juga tidak mengenal apa yang dilakukannya. Mereka tidak mengerti sama sekali. Oleh karena tidak tahu maka akhirnya mereka bersikap memusuhinya. Seorang sarjana di antara mereka menolak ucapan Basysyar. Tatkala diminta untuk dibacakan kepadanya puisi Basysyar, Abu Nuwas, Muslim, Abu Tamam, atau yang lainnya: (mereka akan mengatakan) "tidak bagus" hingga kemudian mereka mencela, terutama kepada Abu Tamâm karena dia merupakan

Ash-Shûli menggambarkan pendapatnya tentang sikap para ulama di atas dengan sebuah cerita yang menjelaskan bahwa salah seorang di antara mereka menilai bagus terhadap puisi Abu Tamam setelah ia dijelaskan oleh Tsa'lab. Cerita ini menunjukkan bahwa manusia, sekalipun "pandai", adalah musuh bagi sesuatu yang tidak ia ketahui.[43]

Kelompok kedua menyatroni Abu Tamam karena motif lain, yakni mencari kemasyhuran karena sikap amatiran dan kerendahan mereka.[44] Mereka adalah kelompok yang "memiliki kedudukan rendah yang hanya dengan mencela maka kedudukan yang hina tersebut dapat ditutupi".[45]

Ash-Shûli meringkas kritikannya terhadap mereka semua dengan mengatakan bahwa andaikata Abu Tamam dicemooh oleh orang yang mengetahui puisi,[46] tentunya hal itu tidak menjadi soal.

---

generasi penyair yang paling dekat dengan masa mereka dan paling sulit puisinya bagi mereka. Bagaimana mungkin mereka tidak menolak kalau mereka mengatakan: Tolong bacakan kepada saya puisi generasi lama, bahkan sekalipun tatkala ditanya mengenai sesuatu dari puisi-puisi mereka, dia tidak mengetahuinya. Atas dasar apa mereka lebih suka menggunakan sikap mencela terhadap sesuatu yang tidak mereka ketahui? Andaikata mereka sadar, tentu ia dapat belajar dari ahlinya sebagaimana pula ia bisa belajar kepada yang lainnya sehingga dia akan lebih unggul pengetahuannya, selama belajar tidak dilarang kepada seseorang dan tidak dibatasi pada orang tertentu". Lihat *Ibid.,* hlm. 14–15.

[43] Ash-Shuli, *Akhbâr Abi Tamâm*, hlm. 15–16.

[44] ... Kelompok kedua dari kalangan yang mencela Abu Tamam adalah mereka yang menjadikan sikapnya sebagai sarana untuk menjadi dikenal dan menambah "pengetahuan". Kalau yang bersangkutan adalah penulis amatir, tidak dikenal, maka ia menyusun buku-buku untuk menyerang dia, dan dengan karangan itu dia memperdayai masyarakat. Tujuannya sangat jelas, yakni agar dia diketahui memiliki pengetahuan yang berbeda dari masyarakat banyak, agar masyarakat menyatakan ada kekurangan pada Abu Tamâm sebab ia memang tidak memiliki selain hanya itu, dan mendapatkan kekeliruan karena ia memang tidak mendapatkan kebenaran. Dalam kata mutiara dikatakan: "Bersikaplah berbeda maka kamu akan dikenal". Lihat *Ibid.,* hlm. 28.

[45] *Ibid.,* hlm. 37, 30–41, dan 46. Mengenai mereka, Ash-Shuli mengatakan bahwa ucapan mereka tidak membahayakan Abu Tamam sebagaimana "Lautan tidak akan berubah sama sekali hanya karena ada batu yang dilemparkan kepadanya, dan bulan purnama tidak akan berkurang (cahayanya) hanya karena gonggongan anjing".

[46] "Barangkali ada orang yang memang mencela Abu Tamam, dan dia memang lebih tinggi pengetahuan puisinya daripada dia". Lihat *Ibid.,* hlm. 38.

Akan tetapi, "yang mencemooh justru adalah mereka yang tidak mengenal puisi bagus dan tidak menolak puisi yang jelek kecuali hanya dengan tuduhan semata".[47] Selain itu, sebagian di antara mereka yang bodoh ini "juga sering memutarbalikan fakta tentang Abu Tamam dan kemudian menjelek-jelekkan apa yang sama sekali tidak dikatakan oleh Abu Tamam".[48]

Setelah itu, ash-Shûli bebicara tentang kebaruan. Ia dapat menggambarkan apa yang ditulisnya sebagai penjelasan pertama tentang kebaruan. Penjelasan tersebut dapat diuraikan dalam poin-poin berikut ini:

1. **Hubungan antara yang lama dengan yang baru**

   Ash-Shûli menyinggung hubungan ini. Ia mengatakan bahwa dirinya tidak mengingkari bahwa generasi pertama memiliki nilai pioneritas lantaran dua hal: "mengawali" dan "mewarnai". Atas dasar itu, ia membagi generasi baru "atau belakangan" menjadi dua bagian: Satu bagian adalah mereka yang mengikuti dan meniru generasi pendahulu, dan kadang-kadang sebagian di antara mereka dapat menciptakan dengan baik makna-makna yang mereka ikuti;[49] sementara satu bagian yang lain menciptakan secara baru makna-makna yang belum diketahui oleh generasi pendahulu. Ini terkait dengan hubungan mereka dengan latar belakang alam dan sosial tempat mereka hidup dan muncul. Dalam hal ini, ada indikasi bahwa penilaian terhadap puisi tidak terpisah dari lingkungan dan situasinya. Dari sini maka generasi awal,

[47] *Ibid.,* hlm. 38.

[48] *Ibid.,* hlm. 56.

[49] Ash-Shûli berpendapat bahwa penilaian terhadap sikap mengambil (menjiplak), menurut "para sarjana perpuisian", adalah bahwa manakala seorang penyair mengambil pesan puisi lain, namun ia menambahkannya, membuatnya bertambah indah dan melengkapi pesannya, dia lebih berhak sebagai pemilik pesan itu". Inilah yang dilakukan oleh Abu Tamam berkaitan dengan pesan-pesan yang tidak dia ciptakan sendiri, tetapi dia jiplak. Ash-Shuli, *Akhbâr Abu Tamâm*, hlm. 53.

terkait dengan apa yang mereka lihat dan mereka serupakan secara nyata, mengungguli generasi baru. Akan tetapi, generasi baru, terkait dengan apa yang mereka lihat dan mereka serupakan secara nyata, mengungguli generasi awal.

2. Tumbuhnya bahasa puisi baru

Sebagai konsekuensi dari kenyataan ini, yakni perbedaan pengalaman antara generasi baru dengan pengalaman generasi awal, muncul beberapa kesimpulan, yakni bahwa makna menurut generasi baru jauh lebih indah, bukan saja karena makna-makna lama menjadi semakin mendalam, melainkan juga karena makna-makna baru yang tidak terbetik oleh generasi awal terciptakan. Selain itu, makna baru menyebabkan digunakannya kata-kata yang berdekatan. Hal ini pada gilirannya menyebabkan ujaran atau cara mengekspresikan menjadi lebih lembut dan mudah. Puisi baru tidak memakai kata-kata arcaik padang pasir, melainkan memakai kata-kata yang dipakai dalam kehidupan metropolis. Inilah sebabnya mengapa masyarakat beralih dari puisi lama ke puisi baru.

3. Kriteria puisi

Atas dasar transformasi pada cara ekspresi yang puitis, muncul kriteria lain yang baru terhadap puisi, kebalikan dari posisi lama, yakni bahwa nilai baik dari suatu puisi tak lagi terkait sama sekali dengan kedahuluannya, makna kedahuluan benar-benar telah mengalami perubahan. Kriteria tersebut tidak lagi mengikuti kedahuluan dari sisi waktu, tetapi mengikuti keindahan puisi. Yang menjadi titik awal adalah titik keindahan, bukan titik waktu. Hanya saja, keindahan pada saat yang sama terkait dengan waktu. Puisi yang baik pada masa tertentu adalah yang paling mirip dengan masanya.[50]

---

[50] "Ketahuilah bahwa kata-kata yang dipakai para penyair baru semenjak era Basysyâr hingga sekarang ini bagaikan peralihan menjadi pesan-pesan yang lebih kreatif, kata-kata yang lebih dekat dan ungkapan yang lebih lembut. Sekalipun pionernya adalah generasi lama lantaran mereka yang mencipta pertama kali, alamiah, dan mandiri.

4. Keindahan awal atau makna kritik

Ketika kaidah pengamatan, menurut ash-Shûli, telah lengkap maka aplikasinya akan menjadi mudah dan jelas. Persyaratan bagi setiap kritikus puisi adalah bahwa ia harus memiliki kaidah pengamatan. Pengertian dari "kritikus harus memiliki kaidah tersebut" adalah bahwa "dia harus lebih mengetahui ujaran, baik yang berbentuk nazham maupun prosa, mampu melakukan sesuatu manakala dikehendaki, paling hafal tentang cacat para penyair, dan paling tahu tentang sepak terjang dan tujuan mereka. Orang yang tidak pandai membuat puisi yang bagus, tidak dapat menulis tulisan indah, dan hafalannya tidak lebih dari sepuluh pesan yang dinyatakan oleh para penyair dari puluhan ribu pesan yang mereka katakan, bagaimana mungkin dia berani mengklaim seperti itu? Bagaimana mungkin dia mengabsahkan dirinya untuk menjadi rujukan bagi orang lain?"[51]

Mereka tidak mengetahui apa yang diketahui oleh generasi baru. Oleh karena itu, mereka menyerupakannya secara konkret sebagaimana generasi baru juga tidak mengetahui apa yang mereka (generasi lama) ilustrasikan secara konkret, yang mereka alami beberapa waktu lamanya, seperti menyebut padang sahara, daratan, binatang buas, unta, dan tenda-tenda. Hanya mereka saja yang mengenal ini semua, bukan generasi lama. Demikian pula hanya generasi lama saja yang mengetahui semua itu, bukan generasi baru. "... Sebab, generasi belakangan bergerak dengan angin generasi lama dan menuangkan kreasinya dalam bingkai mereka (generasi lama), dan mereka memanfaatkan ungkapan mereka. Setiap kali ada salah seorang yang mengadopsi pesan dari generasi lama, tentu mereka kemudian mebuatnya lebih bagus. Dalam puisi mereka kita menemukan pesan-pesan yang belum diekspresikan oleh generasi lama, pesan-pesan yang hanya mereka isyaratkan saja, kemudian dinyatakan dan dibuat lebih indah oleh mereka (generasi baru). Meskipun demikian, puisi mereka lebih mirip dengan waktu. Terhadap puisi itu, masyarakat lebih banyak memakainya dalam pertemuan-pertemuan, buku-buku, dan pengajian-pengajian mereka".

"... Banyak orang menyebutkan puisi cinta yang dibuat para penyair Jahiliah dan Islam. Orang-orang yang pandai tentang pengetahuan puisi dan seluk-beluk kata yang dipakai tidak mengatakan bahwa puisi itu lebih baik daripada puisi Manshur an-Numairi. Ini telah mereka sepakati. Tidaklah menjadi soal dengan kemunculannya lebih belakangan kalau memang ternyata yang belakangan itu lebih baik". Lihat Ash-Shuli, *Akhbâr Abi Tamâm*, hlm. 16, 17, dan 27.

[51] Ash-Shuli, *Akhbâr Abi Tamâm*, hlm. 38. Terhadap pandangan ini, ash-Shûli menyatakan: "Di antara ilmu-ilmu itu ada yang khusus dan umum, ada yang terpelihara dan yang terbuka. Tidaklah seyogianya bagi siapa saja yang mengetahui aspek umumnya kemudian tidak mengenali aspek khusunya. Tidak pula pantas bagi orang yang bergerak pada aspek yang terbuka kemudian menolak yang terpelihara (elit). Mengapa ini saya

Poin-poin di atas dengan jelas mengandung kritik yang tajam, dalam, dan keras terhadap setiap kritikus puisi yang tidak mengenal dasar-dasar puisi, dan juga terhadap siapa saja yang menampilkan pendapat yang sama dengan kritikus seperti itu.

Ketika mengaplikasikan kaidah teoretisnya terhadap Abu Tamâm, ash-Shûli berpendapat bahwa keindahan puisinya terletak pada dua faktor: *pertama,* Abu Tamam berbeda dengan penyair-penyair yang mendahuluinya, dan dia menjadikan kreativitas sebagai pekerjaan tiada henti. Ia berjalan atas dasar bahwa kreativitas merupakan sikap universal, bukan parsial; *kedua,* dia merupakan pioner dari jalan baru dalam berekspresi.[52]

4

"Ketika diajak bicara oleh orang lain, Abu Tamam menjawabnya sebelum pembicaraan orang itu selesai. Seolah-olah ia mengetahui apa yang akan dikatakan sehingga dia sudah menyiapkan jawabannya. Seseorang berkata kepada:

- Wahai Abu Tamam, mengapa Anda tidak membuat puisi yang sudah dikenali?
- Ia menjawab: "Anda sendiri, mengapa tidak mengetahui puisi yang dinyatakan?

Dengan jawaban itu, ia membuat diam orang tersebut.[53]

---

katakan? Hal itu agar orang yang bukan termasuk di antara mereka yang tahu tentang bahasa tidak gegabah menilai penyair, menilai kata-kata mereka dan menilai baik dan buruknya ucapan mereka. Lihat *Ibid*.

[52] "... Para penyair sebelum Abu Tamâm menciptakan sesuatu yang baru dalam satu dan dua bait dari *qashîdah*-nya. Hal itu mereka lakukan dalam rangka memperbaiki. Abu Tamâm juga melakukan hal itu, namun dengan lebih baik. Ia melakukan hal itu di kebanyakan puisinya". Lihat *Ibid.,* hlm. 38. "... Dia pioner dalam masalah puisi dan pencetus awal bagi suatu pola yang kemudian diikuti oleh semua penyair setelahnya yang melakukan perbaikan. Akan tetapi, mereka tidak sampai menggapai posisi seperti Abu Tamâm, bahkan sampai dikatakan: pola ath-Thâ'i. Semua orang cerdik setelahnya dikaitkan dengannya, dan mengikuti jejaknya". *Ibid.,* hlm. 37.

[53] Ash-Shuli, *Akhbâr Abi Tamâm,* hlm. 72.

Dalam kutipan di atas, soal jawab, terkandung sesuatu yang menjelaskan persoalan yang dimunculkan oleh puisi Abu Tamam. Pembaca menginginkan sang penyair menggiring pembaca ke bumi yang ia kenal, sementara sang penyair ingin menemukan bumi baru bagi pembaca tersebut.

Penemuan ini, dalam pandangan ash-Shûli, merupakan rahasia mengapa Abu Tamam memiliki keunggulan di atas para penyair. Alasan inilah yang mendorong para penyair setelahnya, khususnya penyair yang ulung, untuk berlindung (mengikuti) kepadanya. Ash-Shûli memberikan contoh penyair yang berlindung pada Abu Tamam, al-Buhturi. Ash-Shuli mengatakan bahwa dirinya tidak menemukan, setelah Abu Tamam, penyair yang lebih bagus daripada al-Buhturi. "Tidak ada penyair yang ujarannya begitu segar, sampirannya begitu indah, dan coraknya begitu sempurna pada tataran puisi, kata-katanya manis, ujarannya bisa diterima dan ada kesesuaian dengan pendahuluannya. Meskipun demikian, dalam masalah pesan-pesannya, dia bersandar kepada Abu Tamam".[54] Tidak ada bukti yang lebih kuat daripada bukti yang menyatakan keunggulan dan ketinggian Abu Tamam.

Namun demikian, semenjak seorang penyair berlindung pada penyair lainnya, tentunya dia harus menyerupainya. Inilah yang terjadi pada al-Buhturi. Ketika "dia mengikuti jejak" makna Abu Tamam, dan "ia mengisahkannya" "maka ia tertarik pada makna-maknaya dan mendorongnya untuk meniru kata-katanya sehingga ia menjadi mirip dengan kata-kata Abu Tamam".[55]

Setiap bentuk penggunaan (penyandaran) adalah kemiripan sebab penyandaran adalah menyatukan. Penyair yang menyandarkan tentunya ia akan meniru. Dalam situasi yang lebih bagus, dia

[54] *Ibid.,* hlm. 73. Mengenai contoh-contoh puisi dua penyair yang dipilih oleh ash-Shûli, dan yang dia bandingkan untuk menguatkan pendapatnya, serta yang dia pakai untuk menjelaskan keterpengaruhan al-Buhturi dengan Abu Tamam, lihat *ibid.,* hlm. 73 dan seterusnya.

[55] Ash-Shuli, *Akhbâr Abi Tamâm*, hlm. 74.

digambarkan demikian hanya karena dia pandai meniru, atau dia mampu memperindah makna yang dia ambil. Penjelasan ini mengandung seruan agar penyair menjadi titik awal dan juga puisinya.

Bukan hanya al-Buhturi saja yang berlindung pada Abu Tamam, sebab "siapa saja yang mendalami puisi Abu Tamam maka ia akan menemukan setiap penyair yang bagus setelahnya berlindung kepadanya. Seperti halnya setiap penyair yang bagus setelah Basysyâr berlindung pada Basysyâr, dan dalam setiap nilai baiknya berafiliasi dengannya".[56]

Setelah mengetengahkan contoh-contoh tentang "afiliasi" al-Buhturi dengan Abu Tamam, ash-Shûli kemudian mengatakan bahwa ia tidak ingin memperbanyak contoh sebab penulis lainnya[57] telah banyak yang melakukan hal itu. Dia "tidak suka mengulangi apa yang sudah umum. Dia menghindari jangan sampai dia tertarik pada tulisan yang sudah dimiliki sebelumnya".[58] Dengan ungkapan tersebut, seolah-olah Ash-Shuli ingin menunjukkan bahwa dia tidak menyukai sesuatu yang dia benci untuk diri sendiri sebagaimana dia tidak menyukai sesuatu tersebut ada pada orang lain. Dia tidak suka apabila sang penyair "mengulangi" apa yang sudah biasa dilakukan oleh yang lainnya. Dia tidak suka apabila sesuatu yang sudah dimiliki oleh para penyair sebelumnya menarik dia.

Barangkali penemuan atau pioneritas ini yang mendorong Imârah bin Uqail[59] untuk mengatakan tentang Abu Tamâm: "Dia

---

[56] *Ibid.,* hlm. 76. Di bagian lain (hlm. 175) dia mengatakan: "Ia pada zamannya memberi para penyair dan membantu mereka. Setiap orang yang berbuat baik, ia menjadi pelayannya dan mengikuti jejaknya".

[57] Hal ini di dasarkan pada riwayat yang dapat dipercaya, yakni riwayat Abu adh-Dhiyâ' Bisyr bin Tamîm yang menyusun sebuah buku mengenai plagiasi al-Buhturi kepada Abu Tamâm. Lihat Abu al-Qasim al-Hasan bin Bisyr al-Amidi, *Al-Muwâzanah bain Syi'r Abi Tamam wa al-Buhturi,* jld. I, ed. Sayyid Saqar, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1961), hlm. 52 dan (T.tp: al-Jawânib, al-Astânah, 1687 H.), hlm. 22.

[58] *Ibid.,* hlm. 79–80

[59] Imârah bin Uqail bin Jarîr bin Athiyyah bin al-Khathafi. Dia dijuluki Abu Uqail. Dia adalah seorang penyair yang pernah tinggal di daerah pedalaman Bashrah, dan mendatangi para khalifah di zaman Abbasiyah. Para ahli nahwu Bashrah

mendapatkan apa yang dicari oleh para penyair hingga seolah-olah yang dicari itu tersimpan hanya untuknya".[60] Hal itu juga mendorong al-Mubarrad untuk mengatakan: "Da memiliki hasil-hasil penemuan yang halus dan makna-makna yang indah", dia "menyelam untuk mengeluarkan mutiara", "Abu Tamam dan al-Buhturi memiliki keindahan. Andaikata dibandingkan dengan kebanyakan puisi generasi awal, tentu tidak akan ditemui yang sepadan dengannya".[61] Kesaksian yang muncul dari tokoh besar di bidang bahasa Arab dan nahwu, semisal al-Mubarrad, merupakan kesaksian akan keunggulan yang baru atas yang lama.

Atas dasar pioneritas ini, ash-Shûli membangun beberapa kaidah. Di antaranya: "Tidak diperkenankan mengkaji puisi pioner seperti Abu Tamâm dengan norma-norma plagiasi sebab sang pioner tidak pernah melakukan plagiat. Semua sarjana yang mengkaji puisinya dengan norma tersebut adalah salah. Tuduhan plagiasi harus dijauhkan dari Abu Tamam "lantaran keindahannya, kreativitasnya sangat banyak, dan sikap kemandiriannya yang besar".[62] Ini dari aspek prinsip atau teoretis. Sementara aspek aplikasi menegaskan aspek teori. Kriteria penilaian para sarjana terhadap puisi berlaku: "Jika ada dua penyair yang saling bersaing dalam hal makna dan ungkapan atau keduanya-duanya maka penilaian pioneritas berlaku pada yang paling tua, paling dahulu meninggal, dan yang belakang dianggap meniru".[63] Atas dasar ini, al-Buhturi tidak mungkin diukur dengan Abu Tamam. "Al-Buhturi lekat dengan Abu Tamam, ungkap-

---

menjadikannya sebagai sumber bahasa. Lihat Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, jld. XX, hlm. 183–188.

[60] Ash-Shuli, *Akhbâr Abi Tamâm,* hlm. 96.

[61] *Ibid.,* hlm. hlm. 96–97. Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa al-Mubarrad mengatakan: "Hak laki-laki ini (Abu Tamam) dilanggar hanya oleh salah satu di antara dua orang: mungkin orang yang tidak mengetahui pengetahuan tentang puisi dan pengetahuan tentang ujaran, atau mungkin juga oleh orang yang berilmu namun tidak mendalami puisi dan tidak meriwayatkannya". Lihat *Ibid.,* hlm. 204.

[62] *Ibid.,* hlm. 100

[63] *Ibid.*

annya berasal dari dia. Abu Tamam bukan al-Buhturi, dan dia tidak meniru ungkapan al-Buhturi".[64]

Di antara kaidah lainnya adalah bahwa tidak diperkenankan bersandar pada pendapat-pendapat yang diucapkan oleh para perawi. Hal itu karena para perawi bisa saja "mengetahui penafsiran atas puisi", namun mereka "tidak mengetahui kata-kata puisi itu".[65] Dalam arti bahwa para perawi tidak mengetahui aspek-aspek seni dalam ekspresi puisi. Oleh karena itu, mereka tidak memiliki penilaian terhadap aspek-aspek itu. Sebab, orang yang wataknya tercipta untuk satu atau dua bidang ilmu pengetahuan tidak akan dapat memenuhi bidang lainnya. Memang demikianlah, sebab orang yang dapat "menafsirkan kata-katas asing dalam suatu *qashîdah* atau menjelaskan *i'rab*-nya" tidak berarti bahwa dia pandai "memilih *qashîdah* yang bagus, mengenali mana yang biasa-biasa saja dan mana yang rendah, dan juga membeda-bedakan kosa kata-kosa katanya".[66] Sebagaimana bahwa puisi adalah persoalan watak, demikian pula menikmati (apreasiasi) terhadap puisi juga watak. Jika menikmati, dalam arti mengetahui makna-makna puisi dan ujaran serta membeda-bedakan kata-katanya, termasuk di antara suatu hal yang dapat dikuasai oleh manusia yang cerdas dan pandai hanya setelah mereka belajar, bersusah payah, dan lama bergaul dengan ahlinya, lantas bagaimana dengan mereka yang bodoh dan tolol?"[67]

Kaidah lainnya adalah bahwa "mereka yang bodoh dan tolol"[68] adalah mereka yang merusak puisi karena banyaknya pujian yang mereka berikan secara serampangan berdasarkan apa yang tidak mereka ketahui. Oleh karena itu, orang yang bodoh harus diam, dan yang pandai harus bicara. "Orang bijak mengatakan: "Andaikata

[64] *Ibid.,* hlm. 102.

[65] *Ibid.,* hlm. 101.

[66] Ibid., hlm. 127.

[67] Ibid., hlm. 126.

[68] As-Shûli menggambarkan orang-orang yang menyerang Abu Tamâm, di bagian lain dari bukunya, sebagai "orang yang mengigau". *Ibid.,* hlm. 175.

orang yang tidak mengerti mau diam, masyarakat bisa tenang".[69] Di sisi lain, betapa para ulama sendiri rendah hati. Sebagian di antara mereka mengatakan: "Bagi saya sangat baik 'saya mengatakan tidak tahu' sampai saya ingin mengatakannya terkait dengan apa yang saya ketahui".[70] Dari sini, untuk puisi ada ahlinya, dan sangat sulit puisi dipahami oleh "yang bukan ahlinya".[71]

Ash-Shûli, terakhir, menyinggung bahwa permusuhan yang dipendam pembaca terhadap penyair bisa menjadi penghalang antara keduanya. Begitu rupa halangan itu sehingga pembaca tak lagi dapat melihat kelebihan apa yang dimiliki sang penyair yang ia benci. Bahkan, yang ia lihat, kalau ia melihat, hanya kekurangan. Ash-Shûli menggambarkan sikap seperti itu sebagai "terlalu busuk", khususnya apabila muncul dari para ulama sendiri.[72] Hal itu karena "kebaikan orang yang baik tidak boleh ditolak, baik dia musuh maupun teman". Manfaat harus bisa diambil, baik dari orang yang terhormat maupun orang rendah". Inilah yang diingatkan oleh banyak ulama dan para tokoh. Para ahli mengatakan: "Kebijaksanaan merupakan sesuatu yang dicari oleh orang yang beirman. Ambillah sesuatu yang kamu cari itu sekalipun berasal dari orang musyrik". Selain itu, orang yang mencela kebanaran, sebenarnya ia mencela diri sendiri. Al-Mubarrad mengatakan, sesungguhnya orang yang mencela puisi-puisi Abu Tamam "yang diminati jiwa, memikat hati, enak didengar, dan menggairahkan hati, mereka menutup jiwanya dan menjelek-jelekkan pengetahuan dan pilihannya". Padahal, musuh-musuhnya sering kali

---

[69] *Ibid.,* hlm. 128.

[70] *Ibid.*

[71] *Ibid.,* hlm. 136. Lihat juga hlm. 130 dan seterusnya.

[72] Sebagai komentar terhadap riwayat dari Ibn al-A'rabi bahwa pernah dibacakan kepadanya oleh salah seorang pengagum puisi Abu Tamâm sebuah puisi sebagai karya seorang penyair dari suku Hudzail, padahal puisi itu sebenarnya adalah karya Abu Tamâm. Ibn al-A'rabi kemudian berkata: "Tolong tuliskan puisi itu untukku. Dia pun kemudian menuliskannya. Kemudian saya berkata: Apakah puisi itu bagus? Ia menjawab: Saya tidak pernah mendengar puisi yang lebih bagus dari itu. Saya menjawab: "Puisi itu milik Abu Tamam". Dia pun kemudian berkata: "Robek-robek!". Lihat *Ibid.,* hlm. 176.

"membenarkan lawan-lawannya, bukan berniat untuk mengunggulkan mereka, bukan karena ingin mengangkat dan menghormati mereka, dan bukan pula karena agama yang mereka pelihara, melainkan mereka melakukan hal itu hanyalah sikap berhati-hati untuk diri mereka, dan peringatan akan kelebihan dan kepandaian mereka".[73]

5

Al-Muwâzanah[74] bukanlah perbandingan antara dua penyair, melainkan ia merupakan perbandingan antara dua konsep atau dua teori puisi: puisi lama yang direpresentasikan oleh al-Buhturi dan puisi baru yang diwakili Abu Tamâm.

Al-Âmidi mengawali bukunya dengan menunjukkan bahwa para perawi puisi dari kalangan generasi akhir mengenai dua penyair tersebut terbelah menjadi tiga golongan:

1. Kelompok yang mengunggulkan al-Buhturi. Penilaian ini didasarkan pada sesuatu yang terdapat dalam puisinya "enak di hati, pandai menghindar, menempatkan ujaran pada posisinya, ungkapannya bagus, mudah dipahami, dan makna-maknanya terbuka. Kelompok ini terdiri atas para penulis, orang-orang Baduwi, para penyair watak, dan ahli balaghah.[75]
2. Kelompok yang mengunggulkan Abu Tamam. Mereka mendasarkan pada "makna yang samar dan halus, banyak hal yang disampai-

[73] *Ibid.,* hlm. 177. Mengenai contoh-contoh yang dijadikan dasar ash-Shûli dalam membangun penilaian dan pendapat-pendapatnya. *Ibid.,* hlm. 178–181.

[74] Abu al-Qosim al-Hasan bin Basyar al-Âmidi (w. 370 H), *Al-Muwâzanah baina Syi'r Abi Tamâm wa al-Buhturi*, ed. al-Sayyid Ahmad Saqar, jld. I, 2 vol. (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1961 [jld. I] dan 1965 [Jld. II].

[75] *Ibid.,* hlm. jld. I. Mereka, dan kebanyakan di antara mereka, adalah perawi puisi generasi belakangan yang pernah dilihat dan ditemui al-Âmidi. Mereka beranggapan bahwa puisi Abu Tamam ... dalam hal keindahannya, tidak terkait dengan keindahan yang semisalnya, yang jelek, terbuang, dan tidak berguna. Oleh karena itu, puisinya berbeda-beda, tidak serupa. Sementara itu, puisi al-Walid bin Abdillah al-Buhturi tatanannya bagus, indah penampilannya, tidak ada yang tipis, tidak ada yang rendah, dan tidak ada yang tidak berguna. Oleh karena itu, puisinya rata dan sama sehingga saling menyerupai. Lihat *Ibid.* jld. I, hlm. 5.

kan harus dicermati, dijelaskan, dan disimpulkan. Mereka adalah ahli ilmu ma'âni, para penyair *Ash-hâb ash-shan'ah*, mereka yang cenderung pada detil-detil, dan para filsuf ilmu kalam.[76]

3. Kelompok ketiga adalah "mereka yang menjadikan keduanya satu tingkatan dan cenderung menyamakan keduanya".[77] Akan tetapi, al-Âmidi tidak menyinggung kriteria-kriteria apa yang mereka pergunakan.

Pandangan al-Âmidi sejalan dengan pandangan mereka yang lebih mengunggulkan al-Buhturi. Oleh karena itu, dia menolak kalau dikatakan keduanya adalah setara. "Keduanya jelas berbeda", seperti yang ia katakan sebab al-Buhturi adalah penyair Baduwi, wataknya mengikuti jalan generasi awal, dan tidak menyimpang dari struktur puisi yang ada. Ia menghindari makna yang rumit, kata-kata yang tidak disuka, dan ujaran kasar ... Di lain pihak, Abu Tamam sangat memaksakan diri (bukan watak), penganut alirah *shan'ah,* membenci kata-kata dan makna, puisinya tidak menyerupai puisi-puisi generasi lama, tidak pula mengikuti pola mereka karena dalam puisinya terkandung metafora-metafora yang jauh dan makna-makna baru".[78]

Akan tetapi, dengan cepat al-Amidi menyadari kecenderungan dan keberpihakannya kepada al-Buhturi. Oleh karena itu, dia lantas berusaha memperlihatkan sikap netral dan objektifnya, seolah-olah dia ingin memisahkan antara dia sebagai pembaca yang apresiatif (penikmat) dengan dia sebagai kritikus. Sebagai pembaca yang apresiatif al-Amidi lebih cenderung kepada al-Buhturi daripada Abu Tamam, namun sebagai kritikus ia berusaha memperlihatkan sisi-sisi kelebihan dan kekurangan dari masing-masing. Ia membiarkan orang lain sampai pada penilaian sendiri.

Demikianlah yang dia katakan: "Saya tidak ingin mengatakan mana yang lebih pandai berpuisi menurut saya di antara keduanya

---

[76] Al-Amidi, *Al-Muwâzanah*, jld. I, hlm. 6.

[77] *Ibid.,* jld. I, hlm. 6

[78] *Ibid.*

karena manusia memiliki pengetahuan yang berbeda, memiliki jalan sendiri dalam berpuisi. Saya juga tidak ingin melihat ada seseorang yang melakukan itu sehingga dia mencela salah satu dari dua kelompok itu sebab masyarakat sendiri tidak memiliki kesamaan penilaian mana di antara empat penyair—Imri' al-Qais, an-Nâbighah, Zuhair, dan al-A'syâ—yang paling bagus. Demikian pula dengan Jarîr, al-Farazdaq, dan al-Akhthal. Juga dengan Basysyâr, Marwân,[79] Sayyid,[80] Abu Nuwâs, Abu al-Atâhiyah, Muslim,[81] dan al-Abbâs bin al-Ahnaf. Semua ini karena pendapat masyarakat berbeda-beda mengenai puisi, demikian pula dengan cara-cara mereka. Jika Anda termasuk di antara mereka yang lebih menyukai ujaran yang mudah, lebih memilih pola baku, ungkapan yang indah, kata-kata manis, dan mengalir maka al-Buhturi tentunya paling bagus menurut Anda. Akan tetapi, jika Anda memiliki kecenderungan pada *shan'ah*, makna-makna samar yang hanya dapat disimpulkan dengan jalan menyelami dan berpikir, dan Anda tidak akan menoleh selain itu maka Abu Tamâm tentunya yang paling pandai bersyair menurut Anda.

Saya tidak akan menyatakan mana di antara keduanya yang lebih unggul daripada lainnya. Saya hanya akan membandingkan antara satu *qashîdah* dengan *qashîdah* lainnya dari puisi mereka jika kedua *qashîdah* tersebut sama wazan, *qâfiyah,* dan harakat akhir *qâfiyah*-nya, serta antara makna (yang satu) dengan makna lainnya. Setelah itu saya akan mengatakan di antara keduanya mana yang lebih bagus puisinya dalam *qashîdah* itu dan juga maknanya. Lantas silahkan Anda memberikan penilaian, kalau bersedia, secara global terhadap masing-masing jika Anda memang telah mengetahui dengan benar puisi yang baik dan yang buruk".[82]

Dalam melakukan perbandingan terhadap dua penyair ini, al-Âmidi secara jelas berpihak kepada al-Buhturi. Yang sering di-

---

[79] Marwân bin Abi Hafshah.

[80] As-Sayyid al-Himari.

[81] Muslim bin al-Walid.

[82] Al-Amidi, *Al-Muwâzanah*, jld. I, hlm. 6-7.

temukan dari bait-bait puisi yang ia pilih dari Abu Tamâm, adalah bait-bait yang memungkinkan dia mendukung keberpihakannya. Demikianlah, secara tegas dapat dikatakan bahwa al-Âmidi merupakan model sarjana yang memegang warisan lama, namun terbuka untuk membaca yang baru dan membicarakannya dalam rangka memperkuat posisinya.

Al-Amidi memulai perbandingannya dengan menyebut apa yang ia dengar, yaitu argumentasi setiap kelompok dari pengikut kedua penyair tersebut terhadap kelompok lainnya tatkala mereka berbeda pendapat tentang siapa yang lebih unggul atas yang lain, serta kekuarangan apa yang dilontarkan sebagian kepada yang lainnya”.[83] Hal ini mengandung penjelasan tentang masalah-masalah yang menjadi sentral perdebatan antara kelompok penganut puisi lama dengan puisi baru. Kami akan memaparkan masalah-masalah tersebut, seperti yang terdapat dalam buku *Al-Muwâzanah,* satu per satu.

1. Pembaru dan Peniru

Titik awal yang dijadikan argumen oleh para pengikut Abu Tamam adalah bahwa dia kreator, sementara al-Buhturi hanya peniru saja. Tidak dibenarkan menyamakan atau membandingkan antara kreator dengan peniru. Oleh karena itu, Abu Tamam tentunya lebih bagus daripada al-Buhturi: “Bagaimana mungkin seseorang dapat mengatakan bahwa al-Buhturi lebih bagus berpuisi daripada Abu Tamam, sementara dia mengambil dari Abu Tamam, dia menirunya, makna-maknanya dia serap darinya, dan dia berguru kepadanya”, bahkan dikatakan: “Abu Tamam adalah ath-Thâ’i besar, sementara dia adalah ath-Thâ’i kecil”. Al-Buhturi mengakui bahwa puisi yang baik dari Abu Tamam lebih baik daripada puisinya yang baik, dan bahwa puisi Abu Tamam yang baik lebih banyak. Dengan karakteristik ini, lebih tepat dikatakan bahwa puisi Abu Tamam lebih bagus dari al-Buhturi, daripada dikatakan al-Buhturi lebih bagus puisinya daripada puisi Abu Tamam.[84]

[83] *Ibid.,* jld. I, hlm. 7.

[84] *Ibid.*

Pengikut al-Buhturi mempermasalahkan penjelasan tersebut. Mereka menyatakan: *pertama:* "Masalah pertemanan, al-Buhturi tidak pernah berteman dengan Abu Tamam, tidak pula berguru kepadanya, tak seorang pun yang meriwayatkan hal semacam itu dari al-Buhturi, tidak pula menukil darinya dan sama sekali dia tidak melihat bahwa dia membutuhkan Abu Tamam".[85] Hanya

---

[85] Ash-Shûli dalam kitabnya, *Akhbar Abi Tamam,* meriwayatkan bahwa al-Buhturi mengatakan: "Cerita awal saya berkaitan dengan puisi dan yang membuat saya dikenal dalam puisi adalah bahwa saya pergi menemui Abu Tamam ketika dia di Hims. Saya mengutarakan puisiku kepadanya. Ketika itu dia sedang duduk, dan setiap puisi berniat menghampiri dan mengutarakan puisinya. Ketika mendengar puisiku, dia menemuiku dan meninggalkan yang lainnya. Setelah mereka bubar, dia berkata: "Engkau paling bagus dalam berpuisi di antara mereka yang mengutarakan kepadaku". Bagaimana kabarmu? Saya kemudian mengadukan sebuah keinginan. Kemudian dia menuliskan surat untukku yang ditujukan kepada penduduk Ma'arrah an-Nu'mân. Dia menjadi saksi akan kecerdasanku. Dia berkata: "Berikan kepada mereka. Saya pun kemudian menuju mereka. Mereka memuliakan saya karena rekomendasi itu, dan memberi saya empat ribu dirham. Jumlah uang itu merupakan yang pertama kali saya terima".

Ash-Shûli melanjutkan: "Telah bercerita kepadaku Abu Abdilah al-Abbâs, bin Abd ar-Rahim al-Alusi, dia berkata: 'Telah bercerita kepadaku sejumlah orang dari penduduk Ma'arah an-Nu'mân, dia berkata: Telah sampai kepada kami surat Abu Tamâm untuk al-Buhturi—suratku sampai ke tangan al-Walid bin Ubadah. Sekalipun jelek, dia adalah seorang penyair. Mereka memuliakannya. Saya mendengar Abu Muhammad Abdillah bin al-Husain mengatakan kepada al-Buhturi, keduanya ketika itu bertemu di rumahnya di al-Khuld, pada saat itu ada Muhammad bin Yazid an-Nahwi; mereka membicarakan mengenai isi puisi yang diperebutkan antara al-Buhturi dan Abu Tamam: Engkau dalam puisi ini lebih baik daripada Abu Tamam. Dia menjawab: Tidak, Demi Allah, dia adalah guru besar. Demi Allah, Aku tidak akan hidup tanpa dia. Muhammad bin Yazid mengatakan kepadanya: Wahai Abu al-Hasan, yang ada adalah kemuliaan dari seluruh aspek Anda".

Ash-Shuli melanjutkan: "Telah bercerita kepadaku Abdullah bin al-Husain bin Ali. Dia berkata: Saya berkata kepada al-Buhturi, siapakah yang lebih bagus berpuisi, engkau atau Abu Tamam? Dia menjawab: Puisinya yang bagus lebih bagus daripada puisi saya yang bagus, dan puisi saya yang jelek, lebih baik daripada puisinya yang jelek. Abu Bakar mengatakan: Dalam hal ini, al-Buhturi benar. Puisi Abu Tamam yang baik tidak menjadi perhatian seorang pun pada zamannya. Barangkali karena redaksinya sedikit berubah, bukan maknanya, namun tidak demikian dengan al-Buhturi. Lihat juga Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, jld. XVIII, hlm. 168.

Kemudian ash-Shuli meneruskan: "Telah bercerita kepada saya Abu al-Hasan al-Kâtib, dia mengatakan: Ibrahim bin al-Faraj al-Bandaniji, seorang penyair, sering mendatangi kami. Dia adalah orang yang paling mengenal puisi. Kami pernah didatangi al-Buhturi dan Ali bin al-Abbâs ar-Rûmi. Tatkala mereka menyebutkan Abu Tamam, mereka mengagungkannya, mereka mengangkat tinggi-tinggi derajatnya dalam masalah puisi hingga mereka lebih mengunggulkan dia daripada kebanyakan penyair lainnya. Al-Buhturi mengakui keprofesoran Abu Tamam, dan bahwa dia belajar darinya. Dia

saja, mereka mengatakan: "Kami tidak menolak kalau al-Buhturi meminjam sebagian makna Abu Tamam karena keduanya berdekatan wilayah, karena seringnya al-Buhturi mendengar puisi Abu Tamam sehingga dia tertarik dan mengambil, baik dengan sengaja maupun tidak, sebagian dari pesan-pesannya. Akan tetapi, hal itu tidak menghalangi kenyataan bahwa al-Buhturi lebih bagus puisinya daripada Abu Tamam".

Kedua, mereka mengatakan: "Mengenai ucapan al-Buhturi: puisinya yang bagus lebih bagus daripada puisi saya yang bagus, dan puisi saya yang jelek lebih baik daripada puisi dia yang jelek". Jika riwayat ini benar maka riwayat tersebut memberi nilai positif, bukan negatif, bagi al-Buhturi sebab pernyataannya menunjukkan bahwa puisi Abu Tamam sangat bermacam-macam, sementara puisi al-Buhturi sangat seragam. Puisi yang seragam (setaraf) lebih utama dikedepankan daripada yang bermacam-macam. Kita semua, kami dan Anda sekalian, setuju bahwa puisi Abu Tamam kalau bagus, ia bagus sekali, namun kalau jelek, ia jelek sekali. Sementara puisi al-Buhturi tinggi dan sedang, tidak pernah rendah. Siapa pun yang tidak rendah dan tidak buruk, itu lebih utama daripada yang rendah dan buruk".[86]

Setelah itu, mereka kemudian memberikan argumentasi dengan sejumlah "riwayat, di antaranya adalah riwayat yang terkait dengan Kutsair. Riwayat itu mengatakan bahwa Kutsair mengambil dari Jamil dan dia menjadi muridnya. Meskipun demikian, tidak seorang pun yang mengatakan bahwa Jamil lebih bagus puisinya daripada Kutsair. Sebaliknya, Kutsair lebih bagus puisinya daripada Jamil "menurut mereka yang ahli dalam pengetahuan puisi dan riwayat".[87] Di antara mereka yang mengatakan demikian

mengatakan: Mereka adalah orang-orang yang paling mengerti puisi pada zamannya, dan paling pandai berpuisi daripada yang lainnya". Lihat ash-Shuli, *Akhbâr Abi Tamâm*, hlm. 66–68 .

[86] Al-Amidi, *Al-Muwâzanah* ..., jld. I, hlm. 9–10, 12, dan 52.

[87] *Ibid.,* jld. I, hlm. 10. Dalam buku *Thabaqât Fuhûl asy-Syu'arâ'* karya Ibn Salâm disebutkan pernyataan mengenai Kutsair: "Dia memiliki banyak puisi cinta, namun

adalah Abu Tamam sendiri, yang dalam puisinya menunjukkan, lebih dari sekali, bahwa Kutsair lebih bagus dalam masalah puisi cinta.[88] Al-Âmidi sendiri meriwayatkan bahwa al-Buhturi pernah "ditanya mengenai dirinya dengan Abu Tamam, dia menjawab: 'Dia lebih menyelami makna-makna daripada aku, sementara saya lebih konsisten dengan elemen utama puisi daripada dia".[89] Ini berarti, dalam kriteria al-Âmidi, al-Buhturi lebih bagus puisinya daripada Abu Tamam.

2. Yang memengaruhi dan yang dipengaruhi

Poin kedua yang dijadikan argumen oleh para pendukung Abu Tamam adalah bahwa dia memiliki aliran sendiri yang dia ciptakan dan seluruh penyair yang muncul kemudian dipengaruhi olehnya sehingga dia menjadi pemimpin bagi mereka sementara mereka menjadi pengikutnya.[90] Al-Buhturi tidak memiliki kemandirian seperti ini dan juga tidak memiliki pengaruh semacam itu.

Para pendukung al-Buhturi menjawab bahwa Abu Tamam tidak menemukan (menciptakan) yang baru dan juga tidak mandiri. Dalam menciptakan pola puisi dia mengikuti jalan para penyair pendahulunya. Sumber-sumber dasar alirannya terdapat dalam Al-Qur'an, puisi Jahili, Islam, dan Abbasiyah awal. Mereka memberikan bukti melalui beberapa contoh mengenai hal itu. Dalam pandangan mereka, alirannya didasarkan pada upaya memperbanyak metafora, *thibâ',* dan *jinâs*.[91] Pola-pola seperti ini diikuti

---

Jamîl lebih unggul dari dia dan dari semua penyair yang bergelut dalam puisi cinta. Ia (Kutsair) memiliki kelebihan dalam seni perpuisian yang tidak dimiliki oleh Jamil. Puisi cinta Jamil sejati, sementara puisi Kutsair gombal. Ia bukan pencinta". Lihat Ibn Salam, *Thabaqât Fuhûl asy-Syu'arâ'*, (Mesir: Dâr al-Ma'arif, t.t.), hlm. 461.

[88] Al-Amidi, *Al-Muwâzanah* ..., jld. I, hlm. 10–11.

[89] *Ibid.,* jld. I, hlm. 12.

[90] *Ibid.,* jld. I, hlm. 14. "Abu Tamam memiliki gaya tersendiri yang dia ciptakan, dan dengan gaya itu dia menjadi yang pertama dan imam yang diikuti, serta dengan gaya itu dia dikenal. Bahkan dikatakan bahwa "ini adalah gaya (model) dan cara Abu Tamam. Orang lain mengikutinya, menapaki jejaknya. Ini merupakan kelebihan yang tidak dimiliki al-Buhturi".

[91] *Ibid.,* jld. I, hlm. 14. "Persoalannya bukan pada temuannya terhadap pola ini sebagaimana yang Anda gambarkan. Dia bukan yang pertama dalam hal ini. Yang pasti,

oleh Muslim bin al-Walid sebelum Abu Tamam. "Dia mengandalkan pola-pola tersebut, menghiasi puisinya dengan pola-pola itu, dan menempatkan pola-pola itu pada posisinya. Akan tetapi, dia tidak lepas dari cacat. Bahkan dikatakan: "Dia orang yang pertama kali merusak puisi".[92] Mereka melanjutkan penjelasannya bahwa semua yang dilakukan oleh Abu Tamam adalah bahwa dia mengikuti aliran itu dan banyak memakainya. "Dia suka menjadikan semua bait puisinya tidak terlepas dari beberapa pola tersebut sehingga dia bagaikan berjalan di jalan yang tandus. Dia membenci kata-kata dan makna sehingga puisinya rusak, manisnya hilang, dan airnya habis mengering". Argumen mereka didasarkan pada pendapat Ibn al-Mu'tazz.[93] Kemudian mereka menyimpulkan

---

dalam hal ini, dia mengikuti jalan Muslim. Ia mengikuti jejaknya, berlebih-lebihan dan menyimpang dari jalan umum dan kebiasaan. Muslim juga bukannya orang yang menemukan pola itu, juga bukan yang pertama memakai pola tersebut. Akan tetapi, dia melihat jenis-jenis (pola-pola) yang disebut dengan sebutan *badî'*, yaitu *isti'ârah, thibâq,* dan *tajnîs*, yang tersebar di berbagai puisi generasi lama. Dia pun kemudian melakukannya dan bahkan banyak memproduksinya. Pola-pola itu juga ada dalam Kitab Allah".

[92] *Ibid.,* jld. I, hlm. 17–18.

[93] *Ibid.,* jld. I, hlm. 18. Berikut ini teks pernyataan Ibn al-Mu'tazz dalam bukunya yang bertitel *Al-Badî'* (cet. Kratkovki, hlm. 1–2): "Kami paparkan dalam bab-bab buku kami ini beberapa model ujaran yang kami temukan dalam Al-Qur'an, bahasa, hadits-hadits Rasulullah, ujaran para sahabat, orang-orang Arab Baduwi dan lainnya serta puisi-puisi penyair generasi awal. Ujaran tersebut itulah yang disebut oleh sastrawan baru dengan *al-Badî'*. Paparan ini dimaksudkan agar diketahui bahwa bukan Basysyâr, Muslim, Abu Nuwas, dan orang-orang yang mengikuti jejak mereka yang pertama kali menciptakan pola ujaran tersebut. Hanya saja, pola-pola itu memang banyak ditemukan dalam puisi mereka sehingga dikenali pada zamannya. Kemudian, disebutlah dengan julukan itu, dan dikenal dengan nama tersebut. Setelah itu, Habib bin Aus ath-Thâ'i dan generasi setelahnya terpikat dengan gejala itu sedemikian rupa sehingga pola tersebut menjadi dominan. Ia membuat variasi dan memperbanyak pola tersebut. Kadang-kadang ia berhasil dengan baik, namun terkadang juga tidak. Itu terjadi akibat mereka berlebihan. Seorang penyair mencantumkan pola ini hanya dalam satu dua bait saja dalam satu *qashîdah*-nya. Bahkan, barangkali ada puisi dari salah satu di antara mereka yang apabila dibaca *qashîdah*-nya tidak ditemukan sama sekali bait yang mengandung pola *badî'*. Adanya gejala itu dianggap baik oleh mereka kalau munculnya jarang, dan memberikan nilai tambah pada ujaran. Sebagian ulama menyamakan ath-Thâ'i dalam masalah *badî'* dengan Shâlih bin Abd al-Quddûs dalam masalah perumpamaan. Dia mengatakan: "andaikata Shâlih memprosakan perumpamaan-perumpamaan yang ada dalam puisinya dan menjadikannya berpasal-pasal, tentu dia akan mengungguli orang sezamannya, dan mendominasi dalam mengembangkan bidang tersebut. Pendapat ini merupakan pendapat paling moderat yang pernah saya dengar tentang masalah ini".

bahwa argumen yang mengatakan bahwa Abu Tamam menciptakan aliran tersebut dan yang pertama kali memakainya dengan sendirinya gugur.

Demikianlah, dia banyak cacatnya karena menggunakan pola-pola itu. "Terlalu banyaknya Abu Tamam menggunakan pola-pola itu merupakan dosa terbesar baginya", sementara al-Buhturi tidak menyalahi "elemen-elemen dasar puisi dan polanya yang sudah dikenal meskipun kita dapat menemukan dalam puisinya banyak memakai metafora, *jinâs,* dan *muthabaqah*. Dan, secara khusus, dia membuat ungkapan yang bagus, kata-kata yang manis, dan juga makna-makna yang bagus. Oleh karena itu, telah disepakati bahwa puisi al-Buhturi bagus dan elok. Puisinya diriwayatkan dan dinilai bagus oleh berbagai perawi dengan segala tingkatan dan alirannya. Dengan demikian, Siapa pun yang banyak menjadi perhatian masyarakat, itu lebih utama dan lebih berhak dikedepankan".[94]

3. Puisi dan Masyarakat

Argumen ketiga yang dipakai oleh para pendukung Abu Tamam adalah bahwa puisi tidak dinilai dengan seberapa luas ia tersebar di kalangan masyarakat, tetapi dinilai dengan seberapa dalam dan bagaimana pemahaman para elit sarjana perpuisian.[95]

Para pendukung al-Buhturi menyanggah dengan bertumpu pada sebagian sarjana yang memiliki pengetahuan tentang puisi, seperti Ibn al-A'rabi, Tsa'lab (Ahmad bin Yahya asy-Syaibâni), Khudzaifah bin Muhammad, al-Mubarrad, dan juga bertumpu pada pendapat beberapa penyair, seperti Di'bal bin Ali al-Khuza'i. Di'bal mengatakan tentang Abu Tamam, umpamanya: "Sepertiga dari puisinya

---

[94] Al-Amidi, *Al-Muwâzanah* ..., jld. I, hlm. 18–19.

[95] *Ibid.,* jld. I, hlm. 9. "Hanya orang yang tidak memahami makna-makna puisi Abu Tamam dan kurang pengetahuannya saja yang berpaling dari puisi Abu Tamam. Puisinya hanya dipahami oleh para sarjana, dan yang mengenal benar ilmu puisi. Jika kelompok ini mengenal kelebihannya maka adanya orang yang menyerangnya menjadi tidak masalah".

non sen, sepertiga lagi plagiasi, dan sepertiga lagi baik". Ia pernah menyatakan: "Allah tidak menjadikannya sebagai termasuk penyair. Puisinya lebih mirip dengan pidato dan karya prosa daripada puisi".[96]

Ibn al-A'râbi berbicara tentang puisi Abu Tamam: "Jika ini memang puisi maka ujaran bangsa Arab gugur".[97] Hudzaifah bin Muhammad mengatakan: "Abu Tamam ingin (menciptakan) *badî',* namun yang muncul adalah ketidakmungkinan".[98] Al-Mubarrad pernah "menyindirnya", dan tidak menuliskan karya-karya Abu Tamam dalam buku-bukunya dan juga dalam karyanya yang berjudul *Amâli*. "Dia lebih mengunggulkan al-Buhturi".[99] Atas dasar semua ini, argumen yang dibangun oleh para pengikut Abu Tamam bahwa para sarjana lebih mengunggulkan puisi Abu Tamam menjadi gugur.

Masing-masing dari dua kelompok ini berusaha memberikan penjelasan lebih detil terkait dengan argumentasinya. Para pendukung Abu Tamam memandang, sebagai sanggahan atas para pendukung al-Buhturi, bahwa pendapat Di'bal tidak dapat diterima sebab ia membenci dan iri terhadap Abu Tamam. Ibn al-A'râbi bersikap menentang terhadapnya karena dia tidak memahami puisinya lantaran aneh. Oleh karena itu, dia lebih memilih menyerang Abu Tamam ketika ditanya tentang dia, daripada menunjukkan karakter kesarjanaannya. Ia mengatakan: Saya tidak tahu. Bukti bahwa ia menentang Abu Tamam adalah bahwa pada suatu ketika ia menembangkan puisi-puisi Abu Tamam, namun ia tidak mengetahui siapa pemilik puisi itu. Puisi-puisi itu

---

[96] *Ibid.,* jld. I, hlm. 19. Dikatakan bahwa Di'bal menyusun satu buku yang menceritakan tentang para penyair, namun ia tidak memasukkan Abu Tamam dalam bukunya tersebut. Lihat *Ibid.*

[97] *Ibid.,* jld. I, hlm. 19

[98] *Ibid.,* jld. I, hlm. 19. Tidak ada satu pun teks dalam pengertian ini yang pernah dinyatakan oleh Tsa'lab.

[99] *Ibid.,* jld. I, hlm. 21. Lihat pernyataan di atas yang berseberangan dengan hal tersebut, hlm. 463–464.

mengagumkannya. Ketika dikatakan kepadanya bahwa bait-bait puisi itu milik Abu Tamam, ia pun mengubah penilaiannya dan menilai bait-bait itu jelek.[100]

Jika "sikap sewenang-wenang dan sikap menentang yang begitu mencolok telah mencapai tingkatan seperti itu pada diri Ibn al-A'râbi yang diakui oleh banyak sarjana sebagai sarjana yang berpengetahuan luas dan maju, lantas apa yang terjadi pada sarjana-sarjana lainnya?

Para pendukung al-Buhturi menolak tuduhan sewenang-wenang, menentang, dan ketidakmampuan memahami yang ada pada diri Ibn al-A'râbi dengan bertumpu pada sikap sama yang dilakukan oleh al-Ashma'i. Suatu ketika dia didatangi oleh Ishâq bin Ibrahim al-Mushili. Ishâq kemudian menembangkan dua bait puisi. Al-Ashma'i bertanya kepadanya tentang siapa yang membuat puisi tersebut. Dia menjawab bahwa bait puisi itu adalah karya orang Baduwi. Al-Ashma'i memperlihatkan sikap ta'jubnya yang sangat besar. Ketika diberitahu bahwa bait puisi itu adalah karya Abu Tamam, dia pun mengatakan bait puisi itu terkesan dipaksa-paksakan (tidak alamiah).[101]

Mereka menafsirkan sikap Ibn al-A'râbi tersebut bukan berarti ia tidak mampu memahami. Sebab, tuduhan tidak mampu me-

---

[100] *Ibid.,* jld. I, hlm. 22. "Argumen mereka yang didasarkan pada Di'bal tidak dapat diterima. Sebab, Di'bal memang membenci dan dengki terhadap Abu Tamam. Sikap ini dikenal luas sehingga penilaian seorang penyair terhadap penyair lainnya tidak dapat diterima. Sementara itu, Ibn al-A'rabi terlalu fanatik terhadapnya karena jalan pikirannya yang aneh sebab dia akan menolak makna-makna puisi yang tidak dia pahami dan ketahui. Ketika dia ditanya mengenai suatu makna, dan dia mengatakan tidak mengetahui maknanya maka dia akan berubah mencerca. Buktinya, pada suatu hari dia menembangkan beberapa bait puisi milik Abu Tamam, namun dia tidak mengetahui siapa yang menciptakan puisi itu. Dia menilainya bagus dan memerintahkan agar ditulis, namun ketika dia mengetahui bahwa yang menciptakannya adalah Abu Tamam, dia pun mengatakan: "Robek-robeklah".

[101] *Ibid.,* jld. I, hlm. 23. Al-Ashma'i mengatakan: "Puisi siapa yang kamu tembangkan kepada saya tadi? Ia menjawab: karya orang Arab Baduwi. Ia mengatakan: Demi Allah, indah sekali seindah 'brokad khasrawani'. Ia mengatakan: Puisi itu karya Abu Tamam. Dia mengatkan, Ah sudah pasti, tanda-tanda adanya pemaksaan dalam bait puisi itu tampak sangat jelas".

mahami tidak bisa diberikan kepada pembaca yang tidak mampu memahami "makna-makna puisi dari penyair yang dalam puisinya melakukan penyimpangan dari pola-pola umum bangsa Arab, dan membuat metafor-metafor yang terlalu jauh sehingga menyebabkan ujaran menjadi salah atau menjadi tidak mungkin". Ketidakmampuan itu justru harus dialamatkan kepada sang penyair. Cacat dan kekurangan di sini "terletak pada Abu Tamam sebab dia menyimpang dari jalan yang lurus, dan berjalan ke jalan yang tidak dikenali oleh Ibn al-A'râbi dan tokoh semacamnya".[102] Pendapat ini secara implisit menyatakan bahwa puisi pada dasarnya bersifat kolektif, bukan personal, bahwa pengalaman kolektif itulah yang semestinya dijadikan titik tolak oleh sang penyair. Jika dia menyimpang dari pengalaman kolektif maka cacat dan kekurangan ada pada dia, bukan pada kolektif.

Mereka memberikan penjelasan mengapa Ibn al-A'râbi mengubah pendapatnya, seperti sikap yang dilakukan al-Ashma'i. Mereka mengatakan bahwa hasil kreasi penyair generasi belakangan tidak (pantas) menjadi objek kekaguman sebagaiamana penyair generasi pendahulu. Hal itu karena generasi pendahulu "hanya bertumpu pada watak dan bakatnya", sementara generasi belakangan hanya bertumpu pada contoh yang mendahuluinya. Oleh karena itu, jika Abu Tamam memunculkan "makna yang aneh, hal itu bukan berarti dia memunculkan yang baru sebab dia mengambil dan meniru makna-makna (yang sudah ada). Oleh karenanya, dia tidak memiliki karya yang indah di hati seperti yang dimunculkan oleh orang Baduwi asli".[103]

---

[102] *Ibid.,* jld. I, hlm. 22–23

[103] *Ibid.,* jld. I, hlm. 23–24. "... karena yang diutarakan orang Arab Baduwi, dan dia membuatnya baru sama sekali, tidak meniru, lebih enak di hati, enak didengar, pantas diriwayatkan dan dinilai bagus daripada yang diutarakan oleh orang yang meniru". Oleh karena itu, tindakan Ibn al-A'rabi yang menilai baik puisi Abu Tamam, kemudian ia menyuruh untuk merobek tatkala mengetahui bahwa puisi itu adalah karya Abu Tamam, "tidaklah perlu diingkari" dan memasukkannya sebagai orang yang terlalu fanatik dan berbuat zalim".

Akan tetapi, penafsiran tersebut tidak dapat menafikan bahwa Ibn al-A'râbi dan al-Ashma'i, jika kedua riwayat tersebut benar, tidak berhasil dalam membedakan antara yang lama dengan yang baru. Keduanya tidak melakukan pembedaan sendiri, tetapi dengan bantuan orang lain. Kedua riwayat tersebut juga menunjukkan bahwa sikap fanatisme buta terhadap puisi lama menjadi objek kejanggalan dan hinaan.

4. Puisi dan pengetahun (budaya)

Para pendukung Abu Tamam berargumen melalui pengetahuannya yang luas mengenai puisi, periwayatan, dan filsafat, dan bahwa Abu Tamam telah mewujudkan dalam puisinya keserasian makna falsafi yang non-Arab dengan kata Arab. Keserasian baru ini diawali oleh Abu Tamam dan belum ada yang mendahuluinya. Jika seorang Baduwi tidak memahami sebagian puisinya, hal itu bukan karena puisinya tidak mungkin atau susah (dipahami). Buktinya, jika puisinya dijelaskan kepadanya, dia tidak hanya memahaminya, namun di sisi lain dia tetap menilainya bagus. Ini berarti bahwa ketidakmampuan memahami puisi tidak berasal dari keanehan puisinya, tetapi berasal dari fakta bahwa pembacanya kurang pengetahuan dan latihan. Semenjak makna-maknanya tersingkap olehnya, melalui latihan dan penambahan pengetahuan, kejanggalan puisi menjadi hilang, dan puisi itu menjadi jelas.

Dari sini, para pendukung Abu Tamam mengatakan: "Penyair yang berilmu lebih utama daripada penyair yang tidak berilmu".[104]

"... Al-Ashma'i dalam hal ini tidak bersikap zalim sebab Ishaq sekalipun dia mengetahui benar ilmu puisi dan juga banyak meriwayatkan puisi, tidak menolak kalau terjadi hal yang demikian. Sebab, hatinya mengatakan bahwa ia mengikuti contoh dan mengambilnya dari generasi sebelumnya. Akan tetapi, hal yang sama dianggap baik dari orang Arab Baduwi karena ia melontarkannya berdasarkan watak dan bakat bahasanya".

[104] *Ibid.,* jld. I, hlm. 24–26, "Anda semua menetapkan kelebihan Abu Tamam dalam masalah ilmu, puisi, dan riwayat, dan tentunya pengetahuan dalam puisinya tampak lebih menonjol daripada ilmu yang terdapat dalam puisi al-Buhturi. Penyair yang berpengetahuan lebih baik daripada penyair yang tidak banyak ilmunya".

"... Kami telah mengenalkan kepada Anda bahwa Abu Tamam dalam puisinya memunculkan makna-makna filosofis dan kata-kata Arab maka ketika sebagian puisinya

Penyair pertama memberikan pengetahuan baru kepada pembaca, sementara penyair yang kedua tidak memberikan apa pun. Sebaliknya, dia merefleksikan pengetahuannya kepada pembacanya, seolah-olah dia mengembalikan kepada pembacanya barang miliknya.

Para pendukung al-Buhturi dalam menyanggah persoalan di atas bertumpu pada kenyataan bahwa pengetahuan bukan menjadi sebab bagi puisi.[105] Luas diketahui bahwa: *pertama,* "puisi dari para ulama berada di bawah puisi para penyair".[106] Kenyataan dan pengalaman menjadi bukti mengenai hal ini. Al-Khalil bin Ahmad adalah "seorang sarjana dan juga penyair". Al-Ashma'i dan al-Kisa'i juga demikian. Khalf bin Hayyân al-Ahmar merupakan ulama yang paling pandai berpuisi. Namun demikian, pengetahuan tidak membawa mereka ke tingkatan para penyair nonulama pada masanya".[107] *Kedua,* Abu Tamam, dalam upayanya menunjukkan keilmuannya melalui bahasa dan ujaran bahasa Arab, memasukkan dalam puisinya kata-kata asing dan kasar sehingga pengetahuannya justru merusak puisinya. Ini bertolak belakang dengan yang dilakukan al-Buhturi yang tunduk pada wataknya dalam memilih kata-kata. "Dia menelusuri lorong puisinya dan mencapai maksud dan tujuannya". *Ketiga*, tidaklah mungkin bertumpu pada tuduhan terhadap orang Baduwi yang menilai bagus puisi Abu Tamam tatkala mereka memahaminya sebab tuduhan itu hanya berdasar pada pengujian semata.[108]

---

didengarkan oleh orang Arab Baduwi, tentu dia tidak paham. Akan tetapi, tatkala dijelaskan kepadanya maka dia dapat memahami dan menilainya bagus".

[105] Jelas bahwa yang dimaksud oleh para pendukung Abu Tamam tidaklah demikian. Yang mereka maksudkan adalah bahwa penyair yang memiliki bakat dari asal mulanya, dan kemudian ia dilengkapi dengan pengetahuan, lebih baik daripada penyair yang memiliki bakat, namun tidak ditambah dengan pengetahuan. Para pendukung al-Buhturi menyebutkan argumen-argumen para pendukung Abu Tamam, namun tidak pada tempatnya".

[106] *Ibid.,* jld. I, hlm. 24.

[107] *Ibid.*

[108] *Ibid.,* jld. I, hlm. 26.

Ringkasnya, "kemampuan membuat puisi yang indah tidak disebabkan karena pengetahuan. Andaikata penyebabnya adalah pengetahuan, tentu para ulama yang bergelut dalam pengetahuan menjadi lebih bagus puisinya daripada yang tidak berpengetahuan".[109] Demikianlah, dapat disimpulkan bahwa al-Buhturi sang penyair yang tidak sarjana lebih utama daripada Abu Tamam, sang penyair yang sarjana.[110]

5. **Pengalaman dan perbedaan berekspresi (membuat baik dan jelek)**

Argumen kelima yang dipakai oleh para pendukung Abu Tamam didasarkan pada pemahaman yang mendalam terhadap watak pengalaman puitika. Setiap karya agung tentunya mengandung kesalahan-kesalahan yang terkadang bisa jadi agung. Dari sini, perbedaan dalam setiap karya muncul dari pengalaman kreatif. Kesamaan hanya muncul dari perilaku pengalaman biasa. Jika ada kesadaran terhadap persoalan ini, tentunya berdasarkan kesadaran ini, kesalahan-kesalahan Abu Tamam menghilang, justru kelalaiannya harus ditoleransi dan kesalahannya dimaafkan".[111]

Demikianlah, persoalan kritik terhadap Abu Tamam tidak lagi menjadi masalah parsial yang didasarkan pada menjatuhkan dia hanya karena beberapa kesalahannya dengan semangat menyalahkan, fanatik, bias, dan semangat menunjukkan semua itu secara berlebihan. Persoalan tersebut justru menjadi persoalan universal yang didasarkan pada pemahaman terhadap pengalaman puitika secara keseluruhan dan upaya menangkap

[109] *Ibid.,* jld. I, hlm. 24.

[110] *Ibid.*

[111] "... Kami tidak menolak kalau Abu Tamam bisa saja memberikan dugaan (ilusi) dalam sebagian puisinya dan menyimpang dari sisi yang paling jelas dalam sejumlah puisinya. Tidak dapat dipungkiri kalau ada suatu pemikiran yang bagus, dan puisi yang indah, yang memunculkan hal-hal yang membosankan dan kadang-kadang keliru. Sebenarnya, siapa saja yang berbuat baik seharusnya dia bersikap toleran terhadap kekhilafan dan mengampuni kekeliruannya". *Ibid.,* jld. I, hlm. 35–36.

ketegangan, kesusahan, pancaran, dan ketenangan yang menyusupi pengalaman ini. Ketika "puisi Abu Tamam yang bagus tidak tergantung dengan puisi-puisi bagus dari generasinya, dan setiap puisi yang bagus berbeda dari puisi bagus lainnya maka puisinya yang jelek tidak memengaruhinya sama sekali".[112]

Para pendukung al-Buhturi menyanggah dengan mengatakan: "Penjelasan di atas justru mengandung pengakuan bahwa Abu Tamam bisa membuat baik dan jelak. Sementara 'yang baik' hanya milik al-Buhturi tanpa melakukan hal yang jelek. Siapa saja yang bisa membuat baik dan tidak melakukan yang jelek, itu lebih utama daripada orang yang melakukan hal yang baik dan juga jelek".[113] Selain itu, puisi Abu Tamam yang bagus, yang digambarkan sebagai "tidak tergantung pada puisi-puisi bagus dari generasinya",[114] sebenarnya "hanya karena dia menciptakan hal-hal yang rendah, kemudian ia memunculkan yang indah karena begitu berbedanya dengan yang selanjutnya sehingga kelebihannya justru terlihat karena ada tambahan. Oleh karena itu, Abu Hifân berkata kepadanya: "Jika kamu lemparkan permata di lautan kotoran, siapa yang akan menyelaminya dan mengambilkan selain dirimu?" Penyair watak yang puisinya sejajar, jarang melakukan sesuatu yang merendahkan. Puisinya yang bagus tidak jauh berbeda dari puisi-puisi lainnya. Oleh karena itu, ia lebih mengunggulkan al-Buhturi. Inilah "yang tepat",[115] seperti yang dikatakan al-Amidi.

---

[112] *Ibid.,* jld. I, hlm. 51

[113] *Ibid.,* jld. I, hlm. 26. "... Dalam satu *qashîdah* karya Abu Tamam nyaris tidak pernah terlepas dari adanya sejumlah bait yang mengandung kesalahan atau penyimpangan, atau peminjaman dari puisi lain secara negatif, atau merusak pesan yang ingin disampaikannya hanya demi pola *thibâq* dan *jinâs*, atau membuat ambigu pada ungkapan sehingga tidak dapat dipahami. Semua ini kalau dihitung tentunya sangat banyak". *Ibid.,* jld. I, hlm. 50.

[114] *Ibid.,* jld. I, hlm. 52.

[115] *Ibid.,* jld. I, hlm. 52.

6

Al-Âmidi berbicara tentang plagiasi menurut Abu Tamam. Ia mengatakan bahwa "plagiasi-plagiasi yang tidak terlihat, yang dilakukan oleh Abu Tamam, lebih banyak daripada yang tampak nyata. Itu karena begitu banyaknya plagiasi".[116] Penyebabnya ia kaitkan dengan perhatian Abu Tamam terhadap puisi. "Ia sibuk dengan puisi. Puisi ia jadikan sebagai fokus perhatiannya. Ia menutup diri terhadap semua cabang sastra dan pengetahuan". Ia membaca puisi Jahili, Islami, dan juga baru.[117]

Plagiasi adalah seorang penyair yang mengambil pesan (makna) yang bukan miliknya. Kemudian dia mengadopsi dan menampilkannya dalam format baru. Format ini menjadi berbeda-beda; terkadang berupa copian, dan kadang-kadang berupa perbaikan. Copian yang dimaksud adalah memunculkan pesan yang persis sama. Sementara perbaikan adalah bahwa sang penyair memperhalus makna yang ia ambil.[118]

---

[116] *Ibid.,* jld. I, hlm. 56.

[117] *Ibid.,* jld. I, hlm. 56.

[118] *Ibid.,* jld. I, hlm. 56. Untuk aspek yang pertama, al-Amidi memberikan contoh bait puisi Abu Tamam mengenai khamar:

> Tatkala tangan mengambil khamar dengan kuat
> Ia begitu agung karena dirindukannya, kemudian terbawa oleh langkah kaki

Pesan yang sama dalam puisi ini juga ditemukan dalam baik puisi "Daik al-Jîn":

> Khamr itu terus di tangan kami, jiwanya bergerak-gerak
> Arak itu menyeret kaki-kaki kami

Akan tetapi, al-Amidi melanjutkan: "Tidak sepatutnya kita memastikan siapakah di antara keduanya yang mengambil (menjiplak) dari yang lainnya sebab keduanya sezaman". Dua bait di atas diambil dari puisi Muslim bin al-Walid:

> Khamr itu dicampuri air dan diambil dengan cepat oleh pelayan
> Ia tak sadar dan tiba-tiba ia dibuat mabuk olehnya

Untuk aspek kedua, ia mmeberikan contohnya dengan dua bait puisi berikut ini:

> Kami memang memberikan kepada khamar Masyriyah akan haknya
> Dan ia memang memastikan sumpah kami dan memang demikian

Abu Tamam mengatakan:

> Aku hanyalah pedang yang menemukan sasaran
> Pedagang itu menebas sasarannya, kemudian ia lunglai dan terputus-putus

Plagiasi dengan mengcopi terkadang muncul secara berlebihan.[119] Al-Farazdaq mengatakan:

والشيب ينهض فى الشباب كأنه   ليــل يصيــح بجانبيه نهــار

Rambut uban tumbuh pada pemuda
Bagaikan malam di kanan kirinya siang berteriak

Abu Tamam mengatakan:

والشيب إن طرد الشباب بياضه   كالصبح أحدث للظلام أفــولا

Rambut uban tatkala warna putihnya mengusir pemuda
Bagaikan subuh menyebabkan hilangnya kegelapan

Plagiasi terkadang menyebabkan makna yang diambil menjadi lebih kompleks, seperti pada bait puisi Abu Tamam berikut ini:

أطــل على كلي الآفاق حتــى   كأن الأرض فــى عينيــه دار

Ia menatap seluruh sisi penjuru
Hingga seolah-olah bumi di kedua matanya hanya perkampungan[120]

Puisi di atas diambil oleh Abu Tamam dari Manshur an-Numairi:

وعين محيط بالبريــة طرفهــا   ســواء عليــه قربها وبعيدها

Mata yang pandangannya meliputi manusia
Baik manusia itu jauh maupun dekat

Al-Amidi memberikan komentar terhadap puisi di atas. Ia mengatakan: "Bait puisi al-Numairi lebih saya sukai sebab maknanya lebih jelas".[121]

---

[119] *Ibid.,* jld. I, hlm. 60–61.

[120] *Dîwân Abu Tamâm bi Syarh at-Tabrîzi*, jld. II, 155: kata *kilâ* merupakan bentuk jamak dari kata *kilyah*. Kata ini dipinjam untuk menyatakan makna cakrawala sebab siapa saja yang mengetahui inti segala sesuatu, berarti ia mengetahui persoalannya sebab keseluruhan hanya ada dalam batin".

[121] *Ibid.,* hlm. 64.

Plagiasi kadang-kadang jelek sehingga merusak keindahan makna.[122] Ia juga terkadang mengubah makna lantaran ingin mengarah pada maksud lain. Seorang penyair yang tidak diketahui namanya mengatakan:

يبيع ويشتري لهم سواهم   ولكن بالطعان هم نجار

Orang lain menjual dan membeli untuk mereka
Akan tetapi mereka tetap pedagang licik

Pesan puisi di atas diambil Abu Tamam. Dia menembangkan, membuat kecerobohan, mengubah pesan dan memunculkannya untuk tujuan lain".

لفظ لأخلاق التجار وأنهم   لغد بما ادخروا له لتجار

Mereka membuang etika pedagang, dan mereka
Besok memperdagangkan apa yang mereka simpan[123]

Terkadang plagiasi dalam bentuk mengambil kata dan makna sekaligus. Al-Farazdaq, umpamanya, mengatakan:

أنتم قرارة كل مدفع سوءة   ولكل سائلة تسير قرار

---

[122] *Ibid.,* hlm. 65. Mengenai hal ini, al-Amidi memberikan contoh puisi Abu Nuwas ketika memberikan ilustrasi tentang khamar.

Khamr itu bagaikan yaqut, gelasnya mutiara
Ketika berada di telapak mutiaranya berbadan sintal

Puisi tersebut dijiplak Abu Tamam, namun menjadi jelek:

Atau mutiara putih dan perawan yang mendekap pohon anggur
Lantaran sang anggur merah

Al-Amidi memberi komentar terhadap kata "hablan" (pohon anggur) sebagai kata yang menurutnya sangat tidak tepat.

[123] *Ibid.,* hlm. 110 dan seterusnya. Al-Amidi memberikan contoh tentang "jiplakan yang tepat" dari puisi Abu Tamam:

Jangan berduka karenanya sebab tangisnya
Hanyalah kegembiraan, namun tangismu adalah cinta

Puisi ini dijiplak dari puisi Nabhân al-Absyami:

Kalau aku yang menangis, itu benar-benar tangisan
Namun tangismu adalah tangisan dusta

Al-Amidi memaparkan banyak contoh mengenai jenis ini pada halaman 110–120.

Kalian bagaikan periuk bagi setiap saluran kejelekan
Setiap yang mengalir memiliki tempat menetapnya

Abu Tamam mengatakan:

وكـــانت لوعـــة ثـــم اطمـــأنت كـــذاك لـــكل سائـــلة قـــرار

Itu merupakan bara cinta yang kemudian meredah tenang
Demikianlah setiap yang mengalir ada tempat menetapnya

Al-Âmidi membedakan antara plagiasi "pesan-pesan tertentu" dengan plagiasi "pesan-pesan bersama". Ia berpendapat bahwa mengambil pesan bersama tidak dianggap sebagai plagiasi, sementara mengambil "pesan tertentu" merupakan "plagiasi dalam arti yang sebenarnya".[124] Al-Amidi mengkritik Ibn Abu Thâhir yang menisbatkan bait-bait puisi Abu Tamam sebagai plagiasi, padahal sebenarnya bukan karena bait-bait itu berasal dari pesan-pesan bersama, dan sudah menjadi milik masyarakat".[125] Ia memberi contoh puisi Abu Tamam:

ألم تمت يا شقيق الجود من زمن فقال لي: لم يمت من لم يمت كرمه

Tidakkah kau mati tinggalkan waktu, hai saudara kandung kedermawanan
Dia menjawab: tidaklah meninggal orang yang kedermawanannya tak mati

Ibn Abi Thâhir memandang bahwa bait puisi itu diambil dari puisi al-'Itabi:

ردت صنائـــعه إليـــه حـــياتـــه فكـــأنه مـــن نشـــرها منشور

Perilakunya mengembalikan kehidupan kepadanya
Seolah-olah ia terbentang karena membentangkan perilakunya

Al-Âmidi menyanggah Ibn Abu Thahir dengan mengatakan: "Contoh-contoh seperti ini tidak dapat dikatakan sebagai plagiasi

[124] *Ibid.,* hlm. 120
[125] *Ibid.,* hlm. 121.

sebab telah berlaku dalam kebiasan masyarakat. Jika seseorang yang dermawan dan baik meninggal, serta disanjung atas kebaikannya, masyarakat akan mengatakan: "Tidak akan mati orang yang meninggalkan tindakan terpuji seperti ini, tidak pula mati orang yang disebut-sebut baik seperti itu. Hal semacam ini sudah umum terjadi di semua bangsa dan bahasa".[126] Al-Âmidi membela Abu Tamam dalam berbagai situasi yang seperti ini.[127] Setiap pesan yang dimiliki secara bersama oleh masyarakat dan banyak dibicarakan, atau setiap pesan yang bersifat "alamiah dan rasional yang disepakati"[128] tidak berlaku pengertian plagiasi terhadapnya. Konsep plagiasi hanya berlaku pada "makna-makna indah yang hanya dimiliki oleh seorang penyair saja".[129]

Plagiasi yang menambah indah makna, bisa saja dalam bentuk pengungkapan yang lebih jelas terhadap pesan daripada puisi yang diplagiat, yakni dengan menambah bagus kata-katanya,[130] mungkin pula dalam bentuk meniru dengan baik,[131] dan bisa pula dalam bentuk

---

[126] *Ibid.,* hlm. 121–129.

[127] *Ibid.,* hlm. 128.

[128] *Ibid.,* hlm. 122. Mengenai bagian yang lain dari kondisi yang sama, lihat hlm. 122–129.

[129] Seperti puisi Abu Tamam:

> Dia terbiasa membuka telapak tangannya
> Hingga kalau diminta untuk menggenggam, jari-jemarinya tidak bersedia

Puisi ini diambil dari puisi Muslim bin al-Walid:

> Karena wataknya Yazid tak mampu menghentikan
> Sifat muru'ah dan kebaikannya

[130] *Ibid.,* hlm. 80–81.

[131] Umpamanya bait puisi Abu Tamam ketika meratapi dua anaknya yang masih kecil:

> Dukaku terhadap kedua harapanku
> Andai saja diberi kesempatan hingga menjadi besar
> Bulan sabit kalau engkau lihat pertumbuhannya
> Tentu kau yakin akan menjadi bulan purnama

Puisi ini diambil dari bait puisi al-Farazdaq ketika meratapi seorang perempuan yang saat itu sedang hamil:

> Demi sarung senjata, musibah ditimpakan kepadaku
> Aku tak dapat meratapi dan menangisi
> Di perutnya ada anak dari Darimi
> Andai saja kematian dapat ditangguhkan oleh waktu

pengambilan yang cerdik, yakni memberikan kata-kata yang baik dan bagus dalam membuat gambaran.[132] Puisi yang diplagiat terkadang ditambah dengan tambahan yang berbeda dari pesan pertamanya, bisa juga perubahan itu lebih bagus dari pesan pertama,[133] dan bisa pula pesannya dialihkan ke aspek lain.[134]

Dengan demikian, ada kriteria yang jelas untuk bisa dipergunakan guna membedakan plagiasi. Kriteria tersebut didasarkan pada dua prinsip: *pertama,* pesan bersama tidak dianggap sebagai plagiasi,[135] dan *kedua,* tidak dapat dikatakan sebagai plagiasi kecuali terhadap pengambilan pesan yang diciptakan secara khusus oleh seorang penyair tertentu. Dalam konteks ini, plagiasi dapat diterima kalau dalam bentuk perubahan makna pertama yang menyebabkannya keluar dari ruang lingkup pesan awalnya. Meskipun keutamaan tetap dimiliki oleh penutur awalnya, perubahan yang memunculkan keindahan dan lebih jelas bisa menyebabkan penuturnya menjadi

---

[132] Al-Amidi, *Al-Muwâzanah ...,* hlm. 89, seperti puisi Abu Tamâm:

Terkadang Allah memberi nikmat dalam bentuk bencana sekalipun bencana itu besar
Terkadang Allah memberi cobaan sebagian orang dengan nikmat

Puisi tersebut diambil dari puisi Abu al-Atahiyyah

Betapa banyak nikmat yang tidak disyukuri
Terkandung dalam relung bencana yang menyedihkan

[133] *Ibid.,* hlm. 90, seperti puisi Abu Tamâm:

Seolah awan putih menyembunyikan sang kekasih
Sehingga tetesan air mata untuknya takkan sampai

Puisi ini diambil dari seorang penyair yang tidak dikenali namanya, yang membuat puisi tentang awan:

Seolah air mata mereka menetes sepanjang malam
Terus menetes sekalipun telah terlewatkan

[134] *Ibid.,* hlm. 99, seperti puisi Abu Tamâm:

Dulu aku menggembala pipi-pipi merah hingga mereka meninggalkanku
Dan aku pun kembali menggembala bintang-bintang

Puisi ini diambil dari bait puisi Tamim bin Muqbil:

Aku dulu menggembalakan perawan-perawan yang menggairahkan
Dan sekarang aku menggembalakan unta-unta yang tua renta

[135] Lihat Al-Qadhi al-Jurjani, *Al-Wisâthah,* hlm. 224.

lebih berhak sebagai pemegang pesan tersebut daripada penutur pertamanya.[136]

Akan tetapi, apa signifikasi dari plagiasi? Plagiasi menunjukkan keinginan yang sangat dari plagiator untuk mempertegas pola berpikir tertentu. Plagiasi merupakan perwujudan dari keberlanjutan pola tersebut. Setiap model (tipologis) akan dengan segera masuk ke dalam kategori milik bersama, sekalipun pada awalnya bersifat unik. Tipologi tidak hanya terbatas pada pesan, tetapi juga pada bentuk. Pertanyaan yang diabaikan al-Âmidi, dan juga diabaikan oleh kritik kuno, adalah: "Apakah pesan tersebut tetap sebagaimana adanya manakala cara mengekspresinya telah mengalami perubahan? Dengan kata lain, bagaimana mungkin pesan mengalami perubahan, sementara ia tetap sebagaimana adanya? Selanjutnya, bagaimana mungkin kita mengatakan mengenai seorang penyair telah mengubah

---

[136] *Ibid.,* hlm. 113, seperti puisi Abu Tamâm:

> Ia dinaungi perpisahan hingga ia menjadi besar
> Andaikata meninggal karena sibuk dengan perpisahannya, ia tak akan tahu

Puisi ini diambil dari ucapan Abu asy-Syîsh:

> Betapa banyak bentuk kematian di mana aku pasti mati
> Tetapi adanya memang demikian dan aku tidak merasa

Meskipun demikian, "bait puisi Abu Tamam lebih bagus".

Lihat dalam sumber yang sama hlm. 67. Lihat keterangan dalam catatan kaki no. 4. Baca juga Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, jld. XV, hlm. 101; Ash-Shuli, *Akhbâr Abi Tamâm,* hlm. 63 dan 165. "Diriwayatkan bahwa ada seseorang yang bertanya kepada Di'bal (al-Khuzâ'i) mengenai puisi yang dijadikan bukti untuk menguatkan klaimnya bahwa Abu Tamam meniru kandungan maknanya, kemudian menjiplaknya. Di'bal kemudian menembangkan puisi itu, dan laki-laki itu berkata kepadanya: "Kalau memang dia menjiplak kandungan makna puisi itu dan engkau menirunya maka engkau tidak lebih baik. Jika dia mengambil darimu, kemudian dia membuatnya lebih baik maka ia lebih baik daripada kamu". Di'bal kemudian marah. Puisi yang dimaksudkan dalam hal ini adalah dua bait puisi Abu Tamam:

> Di hadapanmu aku mendapatkan manisnya kemurahannya
> Dan di hadapanku aku mendapatkan pahitnya pertanyaannya
> Kalau seseorang memberi kebaikan kepadamu lantaran kedudukannya
> Seolah-olah tindakannya itu adalah hartanya

Di'bal menganggap Abu Tamam menjiplak puisinya yang mengatakan:

> Orang yang memberi pertolongan kepadaku
> Lalu ia mengharapkan terima kasih dariku adalah orang tolol
> Wahai penolongmu, berterimakasihlah kepada kebutuhan
> Karena itulah yang melindungimu dari bencana

pesan yang sudah ada, bahwa ia mencuri (plagiasi) pesan tersebut? Kritik Arab lama tidak merasakan adanya problematika dalam persoalan ini. Sebab, kritik tersebut membedakan antara makna dan bentuk. Makna sebagaimana pandangannya, ada dengan sendirinya, sementara bentuk hanya wahana bagi makna. Akan tetapi, pandangan ini salah. Makna tidak memiliki eksistensi mandiri, dia berkelindan dalam bahasa sedemikian rupa sehingga dapat dikatakan bahwa format ekspresi adalah makna. Ketika format ekspresi mengalami perubahan, sudah barang tentu makna berubah. Demikianlah, kriteria yang harus dijadikan tumpuan dalam menyingkapkan plagiasi harus berubah. Kriteria ini tidak bertumpu pada makna, tetapi sebaliknya, ia bertumpu pada cara mengekspresikan.

Untuk menjelaskan hal tersebut, saya akan membicarakan beberapa contoh yang diajukan oleh al-Âmidi untuk menunjukkan plagiasi Abu Tamam. Saya akan memulai dengan ucapan Abu Tamam ketika berbicara kepada Abu Du'âd:

وما سافرت فى الآفاق إلا   ومن جدواك راحلتي وزادي
مقيم الظن عندك والأماني   وإن قلقت ركابي فى البلاد

Tidaklah aku berjalan di segala penjuru
Kecuali di antara pemberianmu adalah unta dan perbekalanku

Keyakinan dan harapan senantiasa melekat padamu
Sekalipun kendaraanku berputar-putar di berbagai negeri[137]

Al-Âmidi meriwayatkan bahwa Abu Du'ad bertanya kepada Abu Tamam tentang pesan dari puisi tersebut ketika ia menembangkannya". Ia bertanya: "Apakah pesan tersebut kamu ciptakan sendiri?" Ia menjawab: "Ya, termasuk ciptaanku sendiri". Ia berkata: "Bukankah itu kamu ambil dari ucapan al-Hasan bin Hâni' (Abu Nuwas):

[137] Al-Amidi, *Al-Muwâzanah ...*, hlm. 66; *Diwân Abu Tamâm,* hlm. 89; *Diwân Abu Tamâm bi Syarh at-Tabrizi,* jld. I, hlm. 378.

وإن جرت الألفاظ يــوما بمدحة لغيرك إنسانا، فأنت الذى نعني

Kalau suatu ketika kata-kata pujian mengarah

Kepada orang lain, sebenarnya engkaulah maksudnya[138]

Apa kaitan antara dua pesan tersebut? Abu Tamam berbicara tentang keterkaitan jiwanya dengan yang dipuji, sementara Abu Nuwas berbicara tentang jenis keterkaitan lain, yaitu menepati seseorang yang memang sangat dermawan sehingga dia berhak untuk mendapatkan pujian. Penyair pertama mengekspresikan kondisi internal, sementara penyair kedua mengekspresikan posisi pemikirannya. Selain itu, penyebutan secara berdampingan oleh penyair pertama: perjalanan, melekat, dan berputar-putar memberikan dimensi mobilitas makna. Hal ini menjadikan makna menjadi terbuka, sementara makna pada puisi kedua tenang dan tertutup.

Saya akan mengambil contoh lain. Al-Afwah al-Audâ berkata:

وتــرى الطــير علــى آثــارنا رأي العــين ثــقة أن ستــمار

Anda lihat burung-burung mengikuti jejak kami

Di depan mata, karena yakin mereka akan dialiri[139]

Kemudian pesan tersebut diikuti oleh an-Nabighah yang mengatakan:

إذا ما غزوا بالجيش حلق فوقهم عصائب طير تهتدى بعصائب

جوانــح قــد أيقن أن قبيــــله إذا ما التقى الجمعان أول غالب

Ketika mereka menang berperang, di atas mereka berputar

Rombongan burung mendapatkan jalannya melalui segerombolan (mayat)

---

[138] *Diwân Abi Nuwâs,* hlm. 66.

[139] Al-Jurjani, *Al-Wisâthah baina al-Mutanabbi wa Khushumihi,* (Kairo: t.p., 1951), hlm. 270; Abu Hilal al-'Askari, *Kitab ash-Shinâ'ataini: Al-Kitabah wa asy-Syi'r,* (Kairo: Mathba'ah al-Babi al-Halabi, 1971), hlm. 225; dan Ibn Basam, *Adz-Dzakhîrah,* jld. I, hlm. 242.

Ia meyakini bahwa sukunya akan menjadi pemenang pertama
ketika dua pasukan bertemu[140]

Pesan tersebut diadopsi oleh Humaid bin Tsaur. Ketika menggambarkan srigala, ia mengatakan:

إذا ما غـــدا يوما رأيت غيابـــة   من الطير ينظرن الذى هو صانع

Pada suatu ketika di pagi hari kulihat segerombolan burung
burung yang melakukan sesuatu[141]

Abu Nuwas berkata:

تـــتأيا الطـــير غـــدوتـــه   ثـــقـــة بالشـــبع من جـــزره

Di pagi harinya burung itu mengamati dan bergerak
Karena yakin ada mangsa sembelihan[142]

Muslim bin al-Walîd mengatakan:

قد عود الطير عادات وثقن بها   فـــهن يتـــبعنه فى كل مـــرتحل

Dia melatih buruh dengan berbagai ketangkasan
yang mengikutinya setiap kali bepergian[143]

Abu Tamam berkata:

وقد ظللت عقبان أعلامه ضحى   بعقبان طـــير فى الدماء نـــواهل

أقامت مع الرايات حتى كأنـــها   من الجـــيش إلا أنـــها لم تـــقاتل

Panji-panji kebesarannya dinaungi di waktu pagi
Dengan burung-burung rajawali

---

[140] *Diwan an-Nabighah*, hlm. 43.

[141] *Diwan Humaid bin Tsaur*, hlm. 106. Kata *al-ghiyâyah* memiliki arti segala sesuatu yang menaungi manusia, seperti awan, debu, dan naungan.

[142] *Diwan Abi Nuwas,* hlm. 69. kata *tata'ayya'a* artinya menuju, bersengaja, sementara kata *al-jazar* artinya orang terpuji yang terbunuh.

[143] *Diwân Muslim bin al-Walid*, hlm. 10.

Mereka berdiri tegak bersama panji-panji itu hingga seperti tentara
Padahal ia tidak berperang[144]

Di sini, kita berhadapan dengan pesan yang diciptakan oleh al-Afwah al-Auda. Pesan tersebut merupakan ungkapan tak langsung tentang kemenangan kabilahnya lantaran burung-burung mengikuti jejak-jejak kabilahnya itu untuk memakan mayat-mayat musuhnya. Burung yang tidak berakal, melalui nalurinya merasa bahwa kabailah sang penyair mendapat kemenangan. Oleh karena itu, mereka mengikutinya. Puisi ini mengindikasikan bahwa kabilah Afwah al-Auda secara mutlak dan alamiah mengungguli musuh-musuhnya.

Al-Nabighah sama sekali tidak memberikan tambahan. Bahkan, ia hanya memformat pesan secara lebih dinamis dan jelas. Sementara Humaid bin Tsaur, Abu Nuwas, dan Muslim bin al-Walîd hanya mengulang-ulang pesan tersebut tanpa ada tambahan sema sekali.

Sementara Abu Tamam menganalisis dan mengubah pesan tersebut. Ia memberi dimensi baru yang tidak ada pada al-Afwah al-Auda dan penyair-penyair yang menirunya. Inilah yang tampak dalam cara dia mengekspresikan puisi. Dia menciptakan pararelisme antara *iqbân al-a'lâm* dengan *iqbân ath-thair*. Ungkapan yang terakhir ia jadikan sebagai bayangan bagi yang pertama. Meskipun yang kedua hanya bayangan, dalam arti terpisah dari tentara, namun yang pertama terkait dengan tentara karena yang pertama tenggelam dalam darah para korban, hingga tampak ia sebagai bagian lain dari tentara itu, hanya saja bagian yang memakan bukanlah yang berjuang. Demikianlah, Abu Tamam memunculkan "makna" baru yang lebih kaya daripada makna pertama. Dia tidak mengulang makna pertama agar plagiasinya dinilai benar, namun ia mencipta ulang ungkapan tersebut. Ini berarti dia mengubahnya sehingga menjadi makna baru. Selain itu, perubahan makna akibat dari perubahan kata dari makna aslinya: panji-panji itu memiliki burung-burung elang, dan burung itu merupakan naungan. Mereka berjalan dan berdiri bersama panji-

[144] *Diwân Abi Tamam*, hlm. 248.

panji yang bergerak-gerak. Di sini, ada pembauran antara bahasa dan sesuatu serta aktivitas-aktivitas. Pembauran yang membuat bahasa menyimpang dari makna aslinya. Inilah yang mendorong al-Âmidi mengkritiknya, padahal secara puitis, pembauran inilah yang memberi dua bait tersebut dimensi puitisnya.[145]

Saya akan membuatkan contoh ketiga. Muslim bin al-Walîd mengatakan:

Lantaran wataknya Yazid tidak mampu

Menahan diri bersikap muru'ah dan berbuat baik[146]

Abu Tamam—dengan mengambil pesan yang sama seperti yang dikatakan al-Âmidi—mengatakan:

---

[145] Al-Amidi membeirkan komentarnya terhadap dua bait puisi Abu Tamam sebagai berikut: "Dalam pesannya ada tambahan, yaitu ungkapan *illâ annahâ lam tuqâtil* (hanya saja dia tidak berperang)". Ungkapan ini muncul dalam dua bait. Ia juga keliru memberikan pesan maknanya dalam ungkapan: *fi ad-dimâ' nawâhil*, kata "an-nahl" berarti minuman pertama, sementara kata "ilal" artinya minuman kedua. Burung elang tidak meminum darah, tetapi memakan daging.

Dalam buku *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ',* Ibn Qutaibah mengatakan: para ulama mengkritik an-Nabighah karena "menjadikan burung mengetahui mana yang menang dan mana yang kalah sebelum dua pasukan bertemu. Burung itu hanya mengamati pasukan yang terbunuh, dia tidak tahu siapa yang menang". Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ',* jld. I, hlm. 121.

Dalam buku *Ad-Dzakhîrah* karya Ibn Bassâm, (jld. I, hlm. 342–343) diriwayatkan bahwa Ibn Syuhaid berpendapat: seluruh penyair tersebut menilai negatif terhadap "an-Nabighah karena ia menambah makna dan menunjukkan bahwa burung itu hanya memakan musuh-musuh dari orang yang dipuji. Seluruh penilaian mereka mengandung pengertian yang bertentangan dengan yang diinginkan penyair, sekalipun Abu Tamam telah memberikan tambahan makna". Ash-Shûli dalam *Akhbâr Abi Tamâm* (hlm. 165) mengatakan: "Dalam masalah ini, saya tidak pernah melihat ada penyair yang menyatakannya secara lebih baik daripada yang diungkapkan an-Nabighah. Dilihat dari pesannya, ia lebih bagus sekalipun ada yang mendahuluinya sebab ia memberikan yang lebih baik".

Al-Qâdhi al-Jurjâni dalam *Al-Wisâthah* (hlm. 27) berpendapat bahwa al-Afwah al-Auda "lebih memilih pendapat kebanyakan kritikus dengan beberapa alasan: di antaranya pioneritas merupakan kelebihan paling tinggi. Alasan lain adalah ungkapannya: *ra'ya ain* (melihat dengan kepala sendiri) menunjukkan betapa dekatnya sehingga apabila ia jauh jaraknya, yang terjadi hanya membayangkan saja dan tidak melihat. Selain itu, jaraknya yang dekat diharapkan ada objek sasaran. Ini menguatkan pesan. Kemudian, ia mengatakan: *tsiqatan an satumâr* (karena yakin mereka akan dialiri makanan). Ini berarti ia menjadikan burung rajawali itu percaya akan persediaan makanan. Gambaran seperti ini tidak ditemukan pada yang lainnya. Sementara Abu Nuwas hanya menukil redaksi tanpa memberikan tambahan sama sekali".

[146] *Diwân Muslim bin al-Walid*, hlm. 55.

Ia terbiasa membentangkan telapak tangannya, bahkan sekalipun

Ia meminta tangannya untuk menggenggam sesuatu yang tidak disukai jemarinya[147]

Bait puisi pertama bukanlah puisi, melainkan penegasan secara langsung. Hal itu karena Muslim bin al-Walîd mengambil ide apa adanya. Ia tidak menyematkan terhadap puisi itu selain bentuknya saja. Sementara Abu Tamam mengekspresikan secara puitik. Artinya, ia memberikan indikasi bahwa yang dipuji secara naluriah adalah sikap dermawan, bahkan kedermawanan pada dirinya sangat alamiah, seperti halnya ia bernapas dan berjalan. Semua ekspresi secara metafora membuka cakrawala sensualitas dan perenungan sehingga makna tidak lagi merupakan sesuatu yang terbatas dan terhingga, tetapi ia menjadi sesuatu yang bermekaran atau meluas seluas rasa dan perenungan.

Saya akan membuat contoh keempat. Seorang penyair yang tidak diketahui namanya memberikan gambaran tentang awan:

Seolah-olah dua angin itu semalaman

Sekalipun gelap meminta hujan turun

Abu Tamam dalam menggambarkan awan mengatakan:

Seolah-olah awan putih (*al-ghamâm*) menutupi di baliknya

Sang kekasih sehingga air mata (hujan) tidak menyentuhnya[148]

Bagaimana mungkin dapat dikatakan bahwa Abu Tamam mengambil pesan dari penyair di atas? Citra yang terdapat dalam bait pertama kaku, eksternal, langsung, dan informatif tanpa ada nuansa imajinatif, sementara Abu Tamam membaurkan antara kondisi jiwa dan kondisi alam. Ia menciptakan keserasian antara tindakan manusia dengan tindakan awan.

---

[147] *Diwan al-Amidi*, hlm. 232. Dalam riwayat lain dikatakan *tsanâha* bukan *da'âha*; *lam tuthi'ha*, bukan *lam tujibha*.

[148] *Diwan Abi Tamam,* hlm. 478. Dalam riwayat lain dinyatakan *as-sahâb* bukan *al-ghamâm*.

Demikianlah, awan menjadi sang pencinta yang menangisi kekasih yang lepas darinya.

Saya akan membuat contoh kelima. Kutsair Azzah memberikan pujian kepada Umar bin Abd al-Aziz:

Saya ditantang memuji Ibn Layla

Oleh puisi-puisinya seperti tantangan kerinduan (*ath-Thirâb*)[149]

Abu Tamam mengatakan:

Puisi tentang dia saling mencemburui, tatkala aku begadang untuknya

Hingga aku mengira puisi-puisi tentang dia akan saling bertempur[150]

Kutsair mendefinisikan pertarungan antara dia dengan puisi sebagai pertarungan kerinduan untuk bertemu orang yang dipuja. Masing-masing ingin mendahului yang lainnya. Ekspresi di sini juga bersifat penetapan. Selain itu, bait puisi, format, dan juga kata-katanya lemah. Sementara Abu Tamam, di satu sisi, melepaskan pertarungan itu, dan di sisi yang lain ia menjadikan pertarungan terjadi dalam puisi antar-*qafiyyah*. Dalam ungkapan *taghâyara*, jelas ada indikasi gerak kerinduan dan kekuatan gerak itu. Pada saat yang sama juga ada indikasi tentang kesombongan sang penyair di mana puisi-puisinya saling membunuh di hadapannya, sementara dia melihatnya. Puisi-puisi itu saling bersaing dalam mencemburui karena begitu inginnya melihat orang yang dipuji.

Sebagai contoh keenam, saya akan memberikan contoh ucapan al-A'sya:

Mereka mengusir kemiskinan dari tetangga mereka

Hingga tetangganya terlihat seolah-olah dahan yang berseri-seri

[149] *Ath-Thirâb* merupakan bentuk jamak dari *ath-Tharb,* yaitu yang dirindukan.

[150] *Diwan Abi Tamam*, hlm. 227.

Abu Tamam berkata:

Orang yang menceraiberaikan kemiskinan dari negeri-negerinya
Melalui kedermawanan hingga kemiskinan itu dibuat menjadi aneh

Sudah barang tentu puisi al-A'sya mengandung keindahan. Gambaran tetang tetangga sebagai dahan yang segar berseri-seri merupakan citra yang hidup, yang mengekspresikan kedermawanan secara kaya dan metaforis. Akan tetapi, kita tidak dapat mengatakan bahwa Abu Tamam mengulang citra tersebut secara plagiatif. Bahkan sebaliknya, ia telah menciptakan hubungan antara kemiskinan dan kedermawanan, sesuatu yang tidak ada dalam bait puisi al-A'sya. Kedermawanan dari orang yang dipuji membuat kemiskinan tercerai berai hingga kemiskinan itu lenyap, bahkan kemiskinan itu malah meminta-minta karena begitu indahnya kedermawanan. Kemiskinan antara "diusir" dan "diceraiberaikan" menyibakkan ketenangan dari kata yang pertama. Kata ini merupakan kata kerja yang sudah selesai dan berhenti. Kemiskinan menyibakkan dinamika kata kedua. Kata tersebut merupakan kata kerja yang senantiasa tetap menjadi kata kerja secara terus-menerus. Kemiskinan tidak diusir, tetapi diburu dan dikejar. Kita tidak dapat melupakan ketidakbiasaan dalam menggunakan kata *ustuthrifa* dibuat menjadi aneh. Yang umum adalah membenci kemiskinan dan berusaha menjauhinya. Abu Tamam justru berusaha menciptakan kebiasaan untuk berusaha melihat kemiskinan seolah-olah menjadi sesuatu yang aneh dan jarang.

Ada banyak contoh serupa yang dapat dipaparkan. Semuanya menegaskan bahwa tuduhan terhadap Abu Tamam sebagai plagiat muncul dari pembedaan antara makna dan kata, dan anggapan bahwa masing-masing dari keduanya merupakan eksistensi yang berdiri sendiri, serta memandang puisi sebagai sejenis pembauran antara keduanya sesuai dengan kaidah-kaidah tertentu, dan memandang kreativitas sebagai cara tersendiri dalam pembauran ini. Oleh karena pemikiran-pemikiran sebagai pemikiran ada bersama manusia maka sudah dapat dipastikan kalau yang lebih tua adalah yang paling krea-

tif, lantaran ketuaannya, yang tua mendahului generasi yang muncul kemudian. Dari sini, dalam kritik Arab dikatakan bahwa generasi tua mendahului dalam menciptakan pesan, dan mereka tidak memberi tempat sedikit pun bagi generasi selanjutnya untuk menciptakan pesan karena mereka sudah menciptakan semuanya. Dari sini, para kritikus tidak memahami revolusi yang dimunculkan Abu Tamam dalam ilmu ma'ani, maupun dalam berekspresi. Dengan kata lain, mereka tidak memahami puisi Abu Tamam.

7

Revolusi yang dimunculkan Abu Tamam oleh al-Âmidi dan kritikus lainnya disebut sebagai "kekeliruan, kesalahan, dan perubahan dalam makna dan kata".[151] Dalam kaitan ini, dia menukil pendapat sebagian di antara kritikus sebagaimana yang terdapat dalam kitab *Al-Waraqah* karya Ibn al-Jarrâh. Dia mengatakan: "Abu Tamam menginginkan keindahan, namun yang dia hasilkan justru kemustahilan".[152] Dari sini dikatakan bahwa ia mengikuti Muslim bin al-Walîd, namun kemudian ia membuat puisi menjadi rusak. Al-Âmidi menafsirkan maksud dari "membuat rusak" tersebut sebagai tenggelam dalam "upaya panjang memasukkan *thibâq*, *jinâs*, *isti'arah,* dan berlebihan dalam mencari pola-pola tersebut serta menghiasi puisi dengan pola-pola tersebut".[153] Hasilnya, "kebanyakan pesan yang dimunculkan Abu Tamam menjadi tidak dikenali dan diketahui maksudnya kecuali setelah bersusah payah, dipikirkan, dan lama direnungkan. Di antara puisinya ada yang maknanya diketahui hanya dengan dugaan dan perkiraan saja".[154] Andaikata Abu Tamam tidak masuk ke dalam hal-hal tersebut "tidak menjadikan kata dan makna saling tarik-menarik sedemikian rupa, tidak memaksakan, mengambil apa yang dibersitkan kata hatinya tanpa memaksakan, menampilkan

[151] Al-Amidi, *Al-Muwâzanah ...,* jld. I, hlm. 134.

[152] *Ibid.,* hlm. 134.

[153] *Ibid.,* hlm. 135.

[154] *Ibid.*

metafora-metafora yang mudah dengan baik, tidak kotor dan membatasi ungkapan sebagaimana yang biasa dipakai oleh para penyair yang bagus, tentunya dia akan bebas dari semua hal yang merusak dan yang menghilangkan keindahan puisinya, dan tentunya "ia mendahului", di mata sarjana ahli puisi, kebanyakan penyair generasi belakangan ... lantaran puisinya mengandung makna-makna yang lembut dan kata-kata yang terasa asing".[155]

Al-Âmidi berusaha menunjukkan kebenaran pendapatnya. Untuk itu, dia membuat bagian tersendiri mengenai apa yang ia sebut dengan "kejelekan-kejelekan" Abu Tamam, sekitar 150 halaman.[156] Dalam bagian ini dia menyebutkan: kesalahan-kesalahan" dan "omong kosong-omong kosongnya". Sebagai contoh adalah pernyataan Abu Tamam ketika menggambarkan leher kuda:

> Lehernya bagaikan batang pohon Arak
>
> Bagian belakang lehernya bagaikan batu padas[157]

Al-Âmidi memberi komentar terhadap bait puisi di atas. Dia mengatakan: "Puisi ini termasuk salah besar sebab ia menyerupakan leher kuda dengan batang pohon. Kemudian dia mengatakan: 'batang pohon Arak, lantas kapan dia melihat dahan pohon Arak menjadi batang? dan kemudian menyerupakannya dengan leher-leher kuda".[158] Al-Âmidi mengkritik Abu Tamam dalam dua hal: *pertama,* Abu Tamam menyerupakan leher kuda dengan sesuatu yang tidak

---

[155] *Ibid.*. Meskipun demikian, al-Amidi (dalam halaman yang sama) menyinggung bahwa banyak orang yang kagum dan fanatik terhadap Abu Tamam. Mereka berlebihan dalam menghormatinya. Mereka lebih mengunggulkannya daripada penyair yang lebih tinggi darinya hanya karena puisinya yang bagus, namun mereka bersikap toleran terhadap puisinya yang jelek. Mereka memaafkan kesalahannya, dan memberikan interpretasi yang sangat jauh terhadap kesalahannya. Ini berarti bahwa Abu Tamam memunculkan gerakan kritik baru yang luas "seiring dengan puisi "baru"-nya.

[156] Al-Amidi, *Al-Muwâzanah*, jld. I, hlm. 135–290.

[157] *Diwan Abi Tamam*, hlm. 167; *Diwan Abu Tamâm bi Syarh at-Tabrîzi,* jld. II, hlm. 226. kata *ash-shalâ* merupakan bentuk tunggal dari kata *ash-shalwain*, yaitu dua tulang yang menyelimuti bagian belakang. Ungkapan *shakhrah jalis*, mengandung arti "keras dan berat".

[158] Al-Amidi, *Al-Muwâzanah ...,* jld. I, hlm. 137.

bisa dijadikan objek penyerupaan dan *kedua,* membuat penyerupaan yang tidak biasa.

Kritik terkait dengan aspek pertama muncul dari penyatuan antara tanda dengan petanda. Al-Âmidi mempunyai keyakinan bahwa Abu Tamam menyatukan antara penanda dengan petanda. Dia mengartikan penyerupaan itu sebagai bahwa leher kuda memang batang pohon dalam arti sebenarnya bahwa dalam pohon Arak ada batang. Padahal "dahan-dahan pohon Arak tidak keras hingga menjadi seperti batang pohon atau mendekatinya".[159] Batang hanya milik pohon kurma saja. Sementara kritik pada aspek kedua muncul dari sikap mengikuti pola generasi terdahulu, padahal ini merupakan sikap yang salah. Demikianlah, substansi puisi dalam bait puisi tersebut lenyap dari perhatian al-Âmidi. Bahkan, apa yang dikritiknya justru merupakan elemen puisi. Penanda dalam puisi bukanlah petanda. Abu Tamam ketika menyerupakan leher kuda dengan batang pohon Arak tidak bermaksud ingin membuat persamaan secara harfiyah terhadap leher. Akan tetapi, yang dia maksudkan adalah memberikan citra tentang atribut-atributnya, yaitu lembut dan dinamis. Ungkapan di sini bukannya yang diungkapkan. Dari sini menjadi lenyap persamaan atau kontradiksi pada kuda antara lehernya yang lembut dan dinamis bagaikan batang pohon Arak dan bagian belakangnya yang keras bagaikan batu cadas.

Contoh lain adalah pernyataan Abu Tamam ketika menggambarkan sikap *hilm* (tidak mudah marah, sikap tenang):

> Kelembutan sikap *hilm*-nya, andai sikapnya itu
>
> Berada di kedua telapakmu, tentu kamu yakin bahwa itu baju[160]

Al-Âmidi memberi komentar terhadap bait puisi tersebut. Ia menyebut pernyataan yang dikatakan oleh Ibn al-Mu'tazz mengenai puisi itu: "Inilah yang membuat banyak orang tertawa semenjak

---

[159] *Ibid.,* hlm. 137.

[160] *Diwân Abu Tamam,* hlm. 39; *Diwân Abi Tamam bi Syarh at-Tabrîzi,* jld. II, hlm. 88.

mereka mendengarnya hingga sekarang".[161] Al-Âmidi kemudian berkata: "Kesalahan pada bait puisi ini jelas. Sebab saya belum pernah melihat seorang pun, penyair Jahiliah maupun masa Islam yang menggambarkan sikap *hilm* dengan kelembutan. Sikap tersebut selalu digambarkan dengan kata agung, unggul, berat, dan mapan". Dia kemudian memberikan bukti yang banyak mengenai hal tersebut.[162] Setelah itu, dia mengatakan: "Baju juga tidak diilustrasikan dengan kelembutan, tetapi digambarakan dengan kuat dan tebal". Dia merasa heran dengan sikap al-Buhturi yang mengikuti Abu Tamam mengenai baju". Ia menunjukkan pada pernyataan al-Buhturi sebagai berikut:

> Dan malam yang mengenakan kelembutan musim panas
>
> Malam-malan itu membayangkan dirinya sebagai pakaian[163]

Al-Âmidi mengakhiri kritiknya dengan mengatakan bahwa Abu Tamam "ingin berkreasi, namun masuk ke dalam kekeliruan".[164]

Sikap al-Âmidi ini didasarkan pada kaidah tentang sesuatu yang *qadim*. Setiap yang muncul dalam puisi baru, yang belum ada dalam puisi lama, atau termasuk di antara yang tidak dibenarkan menurut cara-cara baku dalam puisi lama maka sesuatu itu dianggap keliru. Seolah-olah ia menginginkan puisi baru sekadar mendatangkan kembali apa yang dibawa oleh puisi lama.

Al-Âmidi menuduh Abu Tamam secara sengaja menyimpang dari apa "yang dipegangi" oleh para penyair sebelumnya. Dia "bukan-nya tidak mengetahui masalah bagaimana memberikan atribut ter-

---

[161] Al-Amidi, *Al-Muwâzanah,* jld. I, hlm. 138.

[162] *Ibid.,* hlm. 139–142.

[163] *Ibid.,* hlm. 142, dan *Dîwân al-Buhturi,* hlm. 64. Al-Amidi setelah mencela al-Buhturi lantaran mengikuti Abu Tamam, melanjutkan pernyataannya bahwa al-Buhturi memiliki puisi yang bagus mengenai sifat *hilm*. Ucapannya menjadi acuan yang benar dan dikenal:

Begitu ringannya ia menerima kekuasaan yang berat

Sifat *hilm*-nya andai ditimbang dengan gunung Radwa pasti lebih berat

[164] *Ibid.,* hlm. 142.

hadap sikap *hilm*, dia tahu bahwa para penyair bermaksud demikian dan terhadap hal itu mereka memegangi".[165] Penyimpangan secara sengaja dari tradisi generasi lama menjadikan kesalahan itu berlipat. Kesalahan al-Âmidi di sini muncul dari kesalahan dalam memahami. Dia menganggap kata *al-burd* (pakaian, selimut) seperti apa adanya, makna sebagaimana yang sudah mengakar dalam penggunakan dan kebiasaannya. Dalam arti dia melihat kata itu sebagai bermakna sebenarnya. Sementara Abu Tamam mengosongkan kata tersebut dari muatan lamanya dan menggantinya dengan makna baru. Dari sini kriteria al-Âmidi tidak lagi tepat: "Setiap kenyataan yang dekat dengan makna, itu lebih melekat di hati, lebih enak didengar, dan lebih utama dinilai bagus".[166] Hal itu karena Abu Tamam tidak bermaksud mengalihkan kenyataan seperti apa adanya, melainkan ia mempergunakan kenyataan seperti adanya agar melalui kenyataan itu dapat diimajinasikan makna lain. Imajinasi merupakan sentral perhatiannya, bukan pengalihan makna hakikinya.

Di antara beberapa contoh yang dapat dianggap sebagai model dalam hal ini, maksudnya yang dipakai oleh al-Âmidi sebagai contoh mengenai nirkenyataan pada Abu Tamam dan pelanggarannya terhadap apa yang dikatakan oleh orang Arab, adalah bait puisi Abu Tamam ketika menggambarkan seorang perempuan:

> Di antara perempuan ramping kalau gelang kaki dijadikan hiasan untuknya
>
> Gelang-gelang itu mengitari dirinya.

Al- Âmidi memberikan komentar terhadap bait puisi tersebut. Ia mengatakan: "Gambaran yang dibuat oleh Abu Tamam berlawanan dengan yang dikatakan oleh bangsa Arab. Itu merupakan gambaran yang paling jelek yang dia pakai untuk perempuan. Sebab, fungsi gelang semestinya digambarkan melekat pada anggota tubuh, lengan, dan melingkari betis. Jika ia menjadikan gelang-gelang itu sebagai

[165] Al-Amidi, *Al-Muwâzanah*, jld. I, hlm. 142

[166] *Ibid.*, hlm. 151.

perhiasan yang mengitarinya, berarti ia salah dalam memberikan ilustrasi. Sebab, tidak dibenarkan gelang yang semestinya hanya dilingkarkan ke betis bawah dijadikan sebagai perhiasan yang melingkari badannya".[167] Setelah itu, ia memberikan beberapa contoh puisi lama yang mendukung pendapatnya.[168]

Sekarang kita dapat memastikan beberapa prinsip kritik yang dipegang oleh al-Âmidi. *Pertama*, hakikat ungkapan dan ilustrasinya adalah sesuatu yang diekspresikan sedemikian rupa sehingga ada kesejajaran antara ungkapan sebagai tanda dengan yang diekspresikan sebagai petanda. *Kedua,* anggapan bahwa apa yang dikatakan oleh orang Arab di masa lampau sebagai tipologi, baik secara maknawi maupun format, dan sudah barang tentu menjadi model yang harus diikuti sebab ia merupakan ekspresi yang sempurna mengenai makna. *Ketiga,* nilai bagus puisi baru diukur dengan sejauh mana puisi baru itu merupakan kelanjutan dari pola lama, dan sejauh mana ia menapak jejaknya.

Ketika sang penyair ingin "berkreasi" terhadap sesuatu yang tidak ada di masa lampau, atau "menambahkan" kepada yang lama, atau membuat yang aneh, hal itu mendorong dia menilai sebagai kesalahan".[169]

Al-Âmidi menemukan dasar tipologi dan sebab keberlanjutannya pada kebiasaan yang berlaku di masyarakat[170] dan pada apa yang mereka sukai. Bukan merupakan suatu keharusan bahwa kebiasaan itu bersifat seni, tidak pula kesukaan itu bersifat puitis. Dia juga menemukan keduanya pada klasifikasi kata-kata menjadi dua: kata-

---

[167] *Ibid.,* jld. I, hlm. 143.

[168] *Ibid.,* hlm. 143–151.

[169] *Ibid.,* hlm. 166.

[170] *Ibid.,* hlm. 166 dan 200. Ia mengatakan: "Semua manusia cenderung memilih sesuatu yang cepat daripada sesuatu yang tertentu ... Yang cepat itulah yang dicari". Pernyataan ini sebagai komentar terhadap pernyataan Abu Tamam:

> Andaikata dalam kekinian ada pengganti dari yang akan datang
> Tentunya dalam janjinya ada pengganti dari bantuannya

kata "yang formatnya hakiki, jauh, dari metafora", dan kata-kata yang dibatasi untuk menjadi metafora. Kata-kata tersebut "dikenali umum dan biasa yang ketika diucapkan tidak bisa bermakna lainnya". Atas dasar ini, metafora sendiri memiliki "bentuk yang sudah dikenali", tidak boleh dirusak.[171]

Kaidahnya dalam hal ini, seperti yang ditegaskan oleh al-Âmidi, adalah: "Sebuah kata dipinjam untuk suatu makna yang bukan aslinya jika kata tersebut mengandung pengertian yang cocok untuk sesuatu yang karenanya kata itu dipinjam. Sebab, ujaran sebenarnya didasarkan pada fungsi dalam makna hakiki dan metafornya. Jika kata yang dipinjam tidak terkait dengan fungsi pengucapannya maka tidak ada alasan untuk meminjamnya".[172] Secara lahiriah, kaidah tersebut benar, tidak diperselisihkan. Hanya saja, masalahnya adalah bagaimana menetapkan makna yang yang cocok untuk sesuatu yang karenanya suatu kata dipinjam, bagaimana menentukannya dan siapa yang melakukannya. Permasalahnnya juga terletak pada bagaimana mendefinisikan pengertian "berfungsi" dari suatu ujaran. Apakah fungsinya pada ujaran informatif sama dengan ujaran insyâ', demikian juga apakah fungsinya dalam puisi sama dengan yang di prosa?

Berdasarkan hekikat langsung dan kaku ini, al-Âmidi mempermasalahkan apa yang oleh Abu Tamam dimaksudkan untuk tujuan memberikan imajinasi, bukan untuk menggambarkan realitas.[173] Terakhir, untuk menunjukkan kesalahan, al-Âmidi dan kekeliruannya dalam memahami, kita ambil bait puisi Abu Tamam:

> Alangkah pedih hati, memadamkannya dengan air mata
>
> Justru membuat semakin membara

---

[171] *Ibid.,* hlm. 187, 188, 190, dan 242. Ia mengatakan: "Metafora dipakai hanya terhadap sesuatu yang pantas dengan pesan (makna)-nya. Makna di sini saling bertentangan. Untuk itu, ada batasan. Apabila menyimpang dari itu maka ia menjadi salah dan keliru.

[172] *Ibid.,* hlm. 191.

[173] *Ibid.,* hlm. 194 dan seterusnya.

Al-Âmidi memberikan komentar dengan mengatakan: "Ini menyalahi tradisi Arab, bertentangan dengan makna yang sudah dikenal. Sebab, yang dikenal tentang air mata justru memadamkan rasa haus, mendinginkan panasnya kesedihan, menghilangkan kerinduan yang dalam, dan memberikan rasa puas".[174]

Abu Tamam ingin memberikan imajinasi kepada pembaca betapa besar sedihnya sehingga apa yang dibayangkan dapat memadamkan kesedihan itu justru semakin menjadi-jadi. Singkat kata, ia ingin mengatakan: "menangis kadang-kadang memperparah, bukannya memadamkan".

Sekarang kita dapat menambahkan dua prinsip kritik lain menurut al-Âmidi. *Pertama,* seorang penyair tidak diperkenankan memunculkan sesuatu yang tidak dikenal. Wilayah sang penyair adalah hanya yang sudah biasa, umum saja. *Kedua,* setiap penggunaan yang tidak dikenal, itu berarti membuat asing; dalam arti hal itu tidak termasuk dalam area citra rasa bahasa Arab.

Al-Âmidi berbicara tentang "bentuk-bentuk metafora yang jelek" pada Abu Tamam. Setelah memaparkan contoh-contoh dari puisi Abu Tamam, dia kemudian mengatakan: "Seperti yang Anda lihat, di samping kata-katanya kotor, ia menjadikan masa memiliki

---

[174] *Ibid.,* hlm. 199. Ia memberi contoh mengenai hal ini dengan puisi Imri'il Qais:

> Yang membuat aku sembuh adalah tetesan air mata yang deras
> Masih adakah yang aku pegangi tatkala jejak-jejak itu telah lenyap

Dan juga puisi Dzu ar-Rummah:

> Barangkali cucuran air mata akan memunculkan kenikmatan
> Lepas dari kerinduan atau menyembuhkan dari kegalauan

Juga puisi al-Farazdaq:

> Ku katakan kepadanya bahwa menangis adalah suatu kenikmatan
> Karena menangisi orang yang mengira tak berjumpa dapat tersembuhkan

Ia memberi komentar: "Andaikata Abu Tamam hanya membatasi pesan yang sudah umum dinyatakan dalam mengilustrasikan air mata, tentunya sikapnya akan menjadi pola yang benar. Akan tetapi, ia menggunakan gambaran yang aneh sehingga ia memunculkan sesuatu yang tidak dikenal dalam ujaran Arab, dan juga pola-pola dari bangsa-bangsa lainya". "Apa yang tidak dikenali" oleh al-Âmidi disebut dengan "mustahil". Lihat *Ibid.,* hlm. 218.

dua urat, memiliki tangan yang dipotong mulai pergelangan, seolah-olah ia dibanting.[175] Dia menjadikan masa tersedak oleh kedermawanan,[176] berpikir,[177] tersenyum, hari adalah puteranya,[178] dan waktu itu berwarna belang.[179] Dia menjadikan perubahan tujuan memiliki pipi,[180] dan rasa aman memiliki permadani.[181] Ia beranggapan bahwa hujan merupakan masa yang gelap.[182] Ia menjadikan hari memiliki punggung yang dapat ditunggangi,[183] malam seolah-olah perempuan

---

[175] Mengacu pada puisinya:

Maka, ku pukul dua urat musim hujan (dingin)
Hingga menjadikannya tunduk sama sekali

Wahai masa, luruskan kedua urat lehermu
Kau buat manusia ini gaduh karena tusukanmu

Setiap hari, pagi dan sore, datang bencana
Zaman bagaikan dibanting bencana saja

Mengapa masa tak mengulurkan telapak tangan kejelekan
Kepada peminta kemenangan, lantas pergelangan tangannya dipotong

[176] Mengacu pada puisinya:

Masa merupakan orang yang paling jahat kalau kau jejali dengan kejahatannya
Kecuali apabila engkau sesaki dengan orang yang dermawan

[177] Mengacu pada puisinya:

Aku pikul sesuatu andai zaman diminta memikul separonya
Ia akan berpikir lama beban mana yang lebih berat

[178] Mengacu pada puisinya:

Setiap zaman yang muram disebut
Memiliki seorang putera seperti hari Sabtu senantiasa ia tersenyum

[179] Mengacu pada puisinya:

Bahkan tatkala zaman menjadi hitam, mereka menjadi jelas saat itu
Zaman ditinggalkan sambil merasa bingung terhadap mereka

[180] Mengacu pada bait-bait berikut:

Sekalipun jelek perawakannya betapa sering zaman melindungi kalian
Dari kejahatan (yang lembut) yang berperawakan bagus

[181] Mengacu pada puisinya:

Kursi malas dan kasur keamanan di bawah kalian pasti akan tertarik
Ia merupakan perumpamaan tentang kelembutan dengannya

[182] Mengacu pada puisinya:

Tatkala hujan mendatangi di sore hari rajutannya
Ku kira hujan telah berlangsung lama padahal ia sedang merajut

[183] Mengacu pada puisinya:

Dia diturunkan oleh zaman dari punggungnya
Setelah dia menancapkan kakinya di sanggurdi

yang haid.[184] Waktu seolah-olah dituangkan kepadanya air.[185] Semua metafora ini sangat jelek, kotor, keji dan jauh dari benar. Orang Arab meminjam makna untuk makna yang bukan hakiki apabila dalam beberapa hal mendekati, bersesuaian atau mirip, atau menjadi salah satu sebabnya sehingga kata yang dipinjam pada saat itu sesuai dengan sesuatu yang karenanya dipinjam, dan sejalan dengan maknanya".[186] Kesesuaian makna metafora dengan makna dari sesuatu yang karenanya kata itu dipinjam adalah kedekatannya dengan makna hakiki.[187]

Al-Âmidi membentuk ide-idenya ini dengan cara lain tatkala ia berbicara tentang "pasal mengenai al-Buhturi". Ia mengatakan: "Puisi menurut yang ahli dalam masalah ini hanyalah keindahan dalam menyiapkan, mudah diambil, diksi, menempatkan kata pada posisinya, mendatangkan makna dengan kata yang biasa dipakai, metafora-metafora dan perumpamaan-perumpamaan sesuai dengan apa yang karenanya semua itu dipinjam, tidak bertentangan dengan maknanya. Ujaran tidak mendapatkan keindahan dan keelokannya kecuali dengan ilustrasi semacam ini dan melalui cara al-Buhturi".[188] Balaghah merupakan dasar dari cara tersebut. Oleh karena itu, puisi yang paling bagus adalah yang paling retoris. Al-Âmidi mendefinisikan retorika sebagai "ketepatan makna, menangkap tujuan dengan kata-kata yang mudah dan enak, dipakai secara umum dan bebas dari paksaan, memadai, tidak mengigau melebihi kebutuhannya, tidak terlalu kurang sehingga tidak sampai tujuan ... Jika semua ini terpenuhi dan sejejar dengan makna yang lembut, sesuai dengan kata-kata bijak yang asing, atau sesuai dengan etika yang bagus, semua ini menambah

---

[184] Mengacu pada puisinya:

Jadi, kau terkena aib zaman
Seola-olah malam-malamnya bagaikan perempuan-perempuan haid.

[185] Mengacu pada puisinya:

Seola-olah tatkala aku berikan harapanku padanya
Aku curahkan air padanya sepanjang zaman

[186] *Ibid.*, hlm. 249–250.

[187] *Ibid.*, hlm. 250

[188] *Ibid.*, hlm. 400

indahnya ujaran. Jika tidak, ujaran itu sudah sempurna dan tidak membutuhkan yang lainnya".[189]

Itulah cara lama dari orang Arab dan cara al-Buhtur, yaitu retorika atau kata, lebih didahulukan daripada makna. Cara ini bertolak belakang dengan cara Abu Tamam yang digambarkan oleh al-Âmidi sebagai berdasarkan atas "makna-makna yang halus dan lembut, kreasi, membuat asing, dan penalaran".[190] Maksudnya, metode Abu Tamam lebih mengedepankan makna daripada kata. Jika metode yang berseberangan dengan metode al-Buhturi ini merupakan metode sang penyair (Abu Tamam), "ungkapannya tidak mengarah sasaran, bahasanya tidak dapat ditangkap hingga ia bertumpu pada makna lembut yang diambil dari filsafat Yunani, kebijaksanaan India, atau sastra Persi, makna-makna yang dipaparkannya kebanyakan diungkapkan dengan kata-kata serampangan dan tatanannya tidak mapan sekalipun pada rinciannya ada suatu ketepatan dalam memberi ilustrasi dan nalar yang benar, kalau demikian maka kami katakan padanya: Anda memang telah memunculkan kebijaksanaan, filsafat, dan makna-makna yang lembut dan indah sehingga jika Anda berkenan kami menyebut Anda orang bijak, atau kami menyebut Anda seorang filsuf, namun kami tidak menyebut Anda penyair, juga tidak akan menyebut Anda retorik. Sebab, gaya Anda tidak berdasarkan gaya orang Arab, tidak pula menurut pola-pola mereka. Oleh karena itu, jika kami menamai Anda seperti itu, kami tidak akan menempatkan Anda pada posisi kelompok retorik, tidak pula pada kelompok orang-orang yang memiliki bahasa yang indah. Layak Anda ketahui bahwa penataan bahasa yang jelek dan kata-kata yang rendah akan dapat menghilangkan manisnya makna yang lembut. Ia akan merusaknya dan membuat makna itu buta hingga pendengarnya perlu merenung panjang. Dan, itulah cara Abu Tamam dalam kebanyakan puisinya".[191]

---

[189] *Ibid.,* hlm. 400–401 dan 404–405.

[190] *Ibid.,* hlm. 397

[191] *Ibid.,* hlm. 401–402.

Ini berarti bahwa Abu Tamam bukan seorang penyair "dalam kebanyakan puisinya", sementara sang penyair adalah al-Buhturi: keindahan penataan dan keindahan kata menambah makna yang diungkapkan semakin elok, bagus, dan berkilau hingga seolah-olah dalam ungkapannya ia memunculkan rasa asing yang belum pernah ada, ada tambahan yang belum pernah dikenali. Itulah cara al-Buhturi. Oleh karena itu, masyarakat mengatakan: "Puisinya memiliki mahkota keindahan. Mereka tidak mengatakan hal yang sama pada puisi Abu Tamam".[192] Demikianlah, al-Âmidi mengaitkan puisi dengan ujaran. Ia menetapkan, dengan meneladani "pola generasi awal", bahwa ujaran sempurna berdiri sendiri.

[192] *Ibid.,* hlm. 402.

Ringkasan Buku Kedua

1

Terlihat bahwa corak peradaban Arab antara pertengahan abad II dan penghujung abad III H. adalah pertarungan antara akal dengan *naql* (wahyu), pembaruan dan taklid, dan kecenderungan Islamisme-Arabisme; dalam arti pertarungan antara kecenderungan salafisme dan kecenderungan rasional-empirisisme.

Berseberangan dengan pemikiran Baduwi dan nilai-nilai yang muncul darinya serta yang terkait dengannya, tumbuh pemikiran peradaban dan nilai-nilai yang muncul darinya serta yang terkait dengannya. Berlawanan dengan kecenderungan yang menekankan taqlid, tumbuh kecenderungan yang menekankan kreativitas. Berhadapan dengan keinginan untuk bersesuaian dengan agama dan sistem, tumbuh keinginan untuk bersejajaran dengan kehidupan dan perubahan. Berlawanan dengan pemahaman dan penolakan terhadap imajinasi, muncul semangat dan dorongan imajinasi.

Demikianlah, muncul pada tataran puisi bahasa peradaban, lawan dari bahasa Padang Sahara. Sebagai konsekuensinya, perdebatan antara yang lama (*qadîm*) dan yang baru (*muhdats*) menjadi dominan: antara "formalisme puisi" atau "madzhab generasi lama" di satu sisi, dan madzhab "makna-makna baru dan metafor-metafor jauh"

di sisi yang lain. Atau, dengan kata lain, antara “yang biasa dan dikenal” dengan “hasil kreasi yang asing”. Berbeda dengan karakteristik lama, muncul karakteristik baru, seperti menyelami makna dan menciptakan aliran baru secara mandiri. Kebaruan juga diiringi dengan pengetahuan dan peradaban secara umum, atau pembauran antara “kata-kata Arab dan makna-makna filosofi”, dengan cara menggunakan bahasa secara baru yang menyebabkan kata-kata berdampingan tidak secara biasa, suatu gejala yang menyebabkan bahasa puisi menjadi jauh dari formatnya yang lama dan pola biasanya.

2

Mengenai kecenderungan terhadap kemapanan terlihat bahwa peradaban Arab, seperti yang dasar-dasarnya dibangun dan diekspresikan oleh asy-Syafi’i, al-Ashma’i, dan al-Jâhizh, adalah peradaban konservatif, dan peradaban tersebut pada saat yang sama merupakan perdaban sistem (kekuasaan) yang berkuasa.

Dalam perspektif asy-Syafi’i khususnya, kehidupan dengan segala macam kenyataan dan tatarannya, tampak sebagai keberagamaan atau variasi dari keberagamaan. Dari sini, setiap pemikiran yang tidak mengikuti as-Sunnah digambarkan sebagai mengigau dan pengkajian rasional disebut sebagai “kemerosotan”. Perspektif ini menegaskan bahwa “praktik ilmu kalam” menunjukkan lepas dari agama dan bahwa seluruh kesalahan dan dosa—selain syirik—lebih ringan bagi Allah daripada praktik tersebut.

Demikianlah, manusia dalam perspektif ini tampak seolah-olah sekadar pribadi yang dibebani (*mukallaf*). Eksistensi di dunia hanya ujian baginya. Oleh karena itu, eksistensinya tentunya harus berupa ketaatan. Ini berarti bahwa kebebasan merupakan bentuk pembangkangan dan pemisahan. Sementara sikap tunduk berarti berada dalam sistem dan memiliki keterkaitan: masuk ke dalam bingkai dominasi sistem yang ada, dan terkait dengan salafiyah dan dasar-dasarnya.

Sementara dalam perspektif al-Ashma'i dan al-Jâhizh tampak bahwa yang baru hanya merupakan variasi dari yang lama, reparasi terhadap yang lama, atau peleburan unsur-unsur lama ke dalam format baru. Dalam kedua konteks tersebut, orang Arab tampak seolah-olah mengenal pemikiran hanya dalam dimensi mitisnya, maksudnya agama, dan hanya dalam wujud retorikanya, yaitu bahasa. Pemikiran Arab tampak sebagai pemikiran subjek yang membayangkan dirinya secara romatis, bukan pemikiran subjek yang merenungkan dunia atau alam secara eksploratif.

Puisi (dan pemikiran secara umum) ada, menurut kecenderungan kemapanan atau konservatif, pada sesuatu yang lampau atau kata yang lama, seperti adanya bau, umpamanya, pada bunga. Dengan demikian, puisi mengulang relasi-relasi lama, dan mempertahankan struktur lama sebagaimana adanya. Akan tetapi, menurut kecenderungan transformatif atau kreatif, puisi ada di luar sesuatu dan kata. Manusialah yang menyematkannya pada sesuatu dan kata-kata. Dialah yang menyematkannya melalui gaya ekspresinya yang unik tentang pengalamannya yang juga unik. Oleh karena itu, ia tidak mengulang-ulang relasi-relasi lama dan juga tidak melestarikan struktur lama, tetapi menyingkapkan relasi-relasi baru dan juga struktur baru. Demikianlah, ia memperkaya dunia dan memperkaya hubungan kita dengan alam. Ini artinya ia mengubah alam.

Bentuk, dalam pandangan kemapanan, adalah undang-undang dan pola. Ia mutlak, cocok untuk semua ruang dan waktu. Ia merupakan gumpalan yang menggelinding tanpa peduli ruang dan waktu. Penyair mendatanginya dari luar. Dia memandanginya seolah-olah eksistensi yang digantungkan pada ruang abstrak. Sementara bentuk menurut pihak yang cenderung pada perubahan, tidak memiliki eksistensi pada dirinya. Ia berbaur dengan kehidupan dan pengalaman. Ia mengalihkan ke dalam ruang gerak waktu psikologis. Dengan demikian, ia merupakan kehidupan yang bergerak dalam dunia yang bergerak. Ia merupakan pertumbuhan tanpa batas.

Jika taqlid atau konservatif mengambil secara langsung atau menukil dari as-Sunnah, dan as-Sunnah sendiri menghancurkan bahkan terhadap bahasa maka as-Sunnah tentunya menghancurkan pikiran.[1] Taqlid memiliki akar keagamaan. Hanya saja, pertarungan yang mulai terjadi antara bangsa Arab dan non-Arab, seiring dengan gerak penaklukan dan stabilitas di negeri-negeri yang ditaklukkan, pada tataran sejarah merupakan faktor terpenting dalam menancapkan taqlid, baik dalam semangat maupun metodenya. Pertarungan ini, bagi orang Arab, melahirkan perasaan bahwa bahasa, agama, dan eksistensi kebangsaannya merupakan kesatuan yang tak terpisahkan, dan bahwa semua bentuk penodaan terhadap aspek mana pun di antara ketiganya, berarti menodai semuanya. Dari sini, ketiga aspek tersebut mulai dilestarikan sebagaimana adanya ketika diwariskan, atau sebagaimana yang dipahami oleh generasi sebelumnya yang mewariskannya. Tidak lagi dibedakan antara makna bahasa itu sendiri, umpamanya, atau agama itu sendiri, dengan pandangan para pendahulunya terhadap keduanya. Pandangan tersebut diadopsi sebagai kebenaran mutlak.

Pemahaman ini mengubah puisi menjadi seni untuk me-*nazhm;* dalam arti untuk mengetahui pola-pola para pendahulu dan meniru jejaknya. Demikian pula agama berubah menjadi ajaran-ajaran dan institusi-institusi. Agama bukan lagi sebagai pengalaman, melainkan hanya sekadar *syara'* (aturan). Puisi tak lagi merupakan pengalaman, melainkan hanya sekumpulan kaidah.

Dalam perspektif ini, hal tersebut berarti bahwa yang lama adalah dasar: di seputarnya tumbuh dan mati segala sesuatu. Sementara ia

[1] Suatu ketika Abu al-Abbâs Tsa'lab menafsirkan hadits yang berbunyi: "Belum berarti shalat orang yang tidak membaca al-Fatihah dan seterusnya." Ia menyatakan: 'Shalatnya belum cukup kecuali dengan membaca Al-hamdu dan lainnya'. Ia kemudian ditanya oleh seorang hali fiqh: 'Apa pendapat Anda tentang sabda nabi: 'Potong tangan tidak bisa dijalankan kecuali dalam kasus mencuri empat dinar dan selebihnya'. Ia menjawab: 'Potongan tangan dilakukan pada pencurian empat dinar dan selebihnya'. Ia ditanya: 'Mengapa Anda tidak mengatakan hal yang sama terkait dengan Al-hamdu bahwa bacaan itu saja sudah cukup?' Abu al-Abbâs menjawab: 'Sunnah membatalkan bahasa, namun bahasa tidak dapat membatalkan sunnah'". Lihat Abd as-Salâm Muhammad Hârûn (*ed.*). *Majâlis Tsa'lab*, cet. II, juz I, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1960), hlm. 178–179.

sendiri tetap, dan pada gilirannya berarti bahwa bangsa Arab adalah satu bangsa yang merealisasikan dasar tersebut ke dalam pengetahuan, keimanan, dan ibadah. Oleh karena mereka berada dalam semua itu maka mereka merupakan "bangsa terbaik".

Waktu hanyalah kesempatan untuk memantapkan kepatutan mereka sebagai bangsa yang berasal satu tersebut. Semua yang muncul di dunia eksternal yang materiil hanyalah reaksi yang beradaptasi dengan dasar spiritual atau tunduk padanya. Apa yang kita sebut peradaban, dalam perspektif ini, hanyalah kulit atau baju. Sebagaimana baju, betapa pun ia telah berubah atau bervariasi, tidak akan memengaruhi substansi badan sebab "kemajuan" (atau keterbelakangan), tidak akan memengaruhi, betapa pun berubah atau bervariasi, substansi dari yang asal yang eternal. Sebaliknya, ia memantapkan substansi tersebut sebagaimana adanya. Tugas akal, konsekuensinya, betapapun maju dalam penemuan-penemuanya atau betatapun sangat mendalam dalam menyingkapkan dunia, harus tetap tunduk pada substansi tersebut dan menerimanya dengan lesu.

Agama dalam perspektif ini melampaui sejarah karena ia berada di balik perubahan (di luar jangkauan perubahan). Ia tidak memiliki sejarah karena ia sendiri adalah sejarah. Dari sini tampak adanya kontradiksi yang substansial dengan revolusi. Revolusi menyiapkan dunia baru, secara teoretis dan praksis. Ia akan menghentikan sejarah sebelumnya dan memulai sejarah baru; dalam arti memulai perspektif baru tentang dunia dan manusia. Ia berasumsi bahwa apa yang ia bangun lebih utama daripada yang ia lenyapkan. Oleh karena Islam merupakan penutup bagi kesempurnaan, dan tidak mungkin ada sesuatu yang lebih sempurna darinya maka ia menolak revolusi sama sekali. Jika diperkenankan berbicara tentang revolusi dalam agama, revolusi itu akan menjadi argumen bagi kemunduran sejarah manusia muslim, dan menuntut kembali pada Islam, sumber asli. Revolusi di sini meluruskan yang bengkok dan memperbaiki yang hancur, bukan menciptakan ilmu baru. Revolusi di sini merupakan gerak dalam sesuatu yang mapan dan sempurna agar dikenali oleh mereka yang tidak

mengetahuinya, menjadi tempat kembali bagi mereka yang sebelumnya mengabaikannya. Revolusi bukan melampaui agama untuk menuju perubahan dalam rangka mencari perspektif baru.

Seruan untuk perubahan, dengan kata lan, merupakan seruan untuk kembali ke prinsip-prinsip dasar Islam. Penganut seruan ini tidak melontarkan persoalan menciptakan dunia yang lebih baik di luar Islam, dan manusia harus berjuang demi kreasi dan upaya mewujudkannya. Akan tetapi, mereka melontarkan persoalan perjuangan melawan mereka yang merusak dunia yang baik, yang dasarnya ada dalam Islam, atau mereka yang menyimpang darinya. Ini berarti bahwa semua yang dapat dicita-citakan oleh manusia muslim atau yang diinginkan sudah ada dalam tradisinya yang asli yang sudah terwujud di masa lampau. Dia hanya berkewajiban mengimani dan menyadarinya agar hal tersebut menjadi jelas baginya. Ini berarti bahwa masa depan dilegalkan oleh masa lampau sebab dalam masa lampau ada benih bagi setiap kemungkinan yang dapat diterima. Dengan demikian, persoalannya bagi orang Islam bukanlah mengubah perspektif Islam yang asli terhadap dunia, melainkan dia harus mengenali perspektif itu dengan sebenarnya, serta mengimani dengan sebenarnya.[2]

Demikianlah, orang Arab, sesuai dengan perspektif ini, hidup dalam apa yang dapat disebut dengan "kesesatan ganda": kesesatan salafisme, dan kesesatan dominasi. Dalam kesesatan ini, orang Arab hidup ter-

---

[2] Antara al-Hajjâj dan Quthri bin al-Fujâ'ah terjadi perdebatan yang menjelaskan, secara tipologis, tentang pendapat saya. Al-Hajjaj suatu ketika menulis surat kepada Quthri bin al-Fujâ'ah: "Setelah memuji Allah dan bershalawat kepada Nabi, Anda dahulu adalah seorang Baduwi, makan makanan kecil (hina), kalau ada buah Anda dengan cepat mengambilnya. Kemudian Anda keluar dari kondisi itu. Anda berusaha melakukan sesuatu yang bukan hak Anda. Anda berpaling dari Kitab Allah, menyeleweng dari Sunnah Rasul. Kembalilah pada sikap awal Anda aslinya". Quthri menjawabnya: "... Justru Allah memperlihatkan kepada saya agama-Nya, sesuatu yang justru Anda buta akan hal itu. Jika Anda berenang dalam kesesatan, Anda tenggelam dalam belantara kekafiran. Anda menyebutkan bahwa kondisi darurat lama menimpa saya, namun mengapa tidak ada dari kelompok Anda orang yang mendapatkan kekayaan berhadapan dengan saya. Demi Allah, seandainya Allah memperlihatkan wajah dan kepala Anda kepada saya (mengetahui kondisi saya yang sekarang) niscaya Anda akan berubah menilai kekayaan Anda dan Anda pasti akan menyadari bahwa perjuangan para pahlawan (melawan) kebatilan tidaklah sama dengan perjuangan memberikan teladan. Al-Mubarrad, *Al-Kamil*, jld. I, (Kairo: Dar an-Nahdhah, 1956), hlm. 379.

pisah dari alam, terkait dengan konsep abstrak tentang Allah. Dalam hal ini, ia hidup terpisah dari realitas, terpisah sekaligus dari dirinya. Sejarah manusia, dengan demikian, tunduk pada *a priorisme* deterministik—terhadap masa yang telah berada di luar zamannya. Manusia dalam deterministik ini menerima tanpa bertanya, menangkap dan mengambil tanpa berbuat dan mengubah.

3

Dalam kerangka ini kita dapat memahami betapa penting gerakan revolusi, terutama revolusi budak Afrika dan gerakan Qaramith. Gerakan ini merupakan semacam kerja kolektif untuk melahirkan kondisi-kondisi materiil yang sejalan dengan kehidupan manusia, yakni kondisi-kondisi yang dapat dianggap sebagai sekunder, atau sebagai fakta dari kekhalifahan. Sejarah yang diupayakan oleh gerakan Qaramith untuk ditulis melalui kelompok petani, "masyarakat kulit hitam", dan kelompok-kelomok tertindas dengan segala macamnya, dianggap sebagai berada di luar sejarah sebab ia dianggap bertentangan dengan kehendak kekhalifahan. Dahulu, kekuasan politik didasarkan pada konsep tertentu tentang agama. Agama dijadikan terbatas hanya pada kekuasaan tersebut saja dan kebijakannya. Subjektivitas individu diabaikan. Oleh karena itu bisa dimaklumi kalau subjektivitas itu ditegaskan hanya dengan melawan negara.

Kalau gerakan revolusi ditandai dengan ekstrimisme, atau yang dulu disebut dengan liberalisme, dan atas dasar itu gerakan tersebut dituduh sebagai syu'ubiyyah, zindiq, dan atheis, hal itu sebenarnya merupakan reaksi terhadap tindakan yang dilakukan sistem kekuasaan yang tidak manusiawi. Gerakan tersebut ingin menciptakan situasi baru, tidak hanya pada aras kehidupan dan perilaku semata, tetapi juga pada aras pemikiran dan ekspresi. Kehadiran kekuasaan secara sewenang-wenang dan mutlak memunculkan keinginan melakukan pemberontakan yang mempraktikkan ketidakhadiran setiap kekuasaan secara mutlak: pemberontakan terus-menerus belum pernah dilakukan selama tiga abad. Pemberontakan itu merupakan fenomena unik

dalam sejarah bangsa. Dengan demikian, wajar apabila gerakan itu membebaskan diri dari paternalisme dan simbol-simbolnya: kekuasaan-khalifah, dan dari kekerabatan kesukuan serta kehidupannya yang tertutup. Yang tertindas senantiasa menggunakan kebebasan, dan mendasarkan segala sesuatu atas kebebasan tersebut. Dengan demikian, ia akan menjadi lawan terhadap simbol-simbol yang merintanginya: menentang kekuasaan dan kekhalifahan. Ia akan mendirikan kekuasaan baru yang menggantikan kekuasaan lama: akal sebagai ganti *naql*, atheis sebagai ganti keberagamaan.

Gerakan pemberontakan merupakan upaya untuk menghilangkan kontradiksi antara warga negara dan negara. Upaya untuk menghilangkan kontradiksi tersebut dapat dilakukan hanya dengan menciptakan keserasian antara sipil (kewarganeraan) politik dengan afiliasi kemanusiaan. Inilah yang ingin diwujudkan oleh gerakan revolusi tersebut. Gerakan tersebut ingin menggantikan ke-Arab-an dengan Islam, afiliasi etnik digantikan dengan afiliasi Islam. Gerakan Qaramith merupakan kematangan waktu untuk upaya tersebut. Gerakan ini berusaha untuk menghilangkan kontradiksi tersebut dengan menciptakan kesatuan mutlak, sebagai ganti dari negara yang mutlak, dengan ekonomi bersama dan kepemilikan bersama. Upaya ini merupakan bentuk upaya yang telah melampaui upaya-upaya ideal pertama yang didasarkan pada upaya menghilangkan kontradiksi dengan cara kembali pada prinsip-prinsip agama. Selain itu, dengan kepemilikan dan ekonomi bersama, gerakan Qaramith juga memfokuskan pada masyarakat miskin, tertindas, dan tereksploitasi. Gerakan ini mengklaim bahwa gerakan tersebut merupakan representasi sebenarnya bagi masyarakat.

Pemberontakan mengambil bentuknya secara terorganisir pada gerakan Qaramith. Kalaupun pemberontakan ini sangat beragam, tidak disatukan oleh sebab-sebab yang sama ataupun tujuan-tujuan yang sama, ia disatukan oleh satu ide, paling tidak, yaitu pernyataan

pembangkangan terhadap kesewenang-wenangan atau terhadap "penguasa yang zalim".

Gerakan revolusioner memiliki peran transformatif yang terbesar. Peran penting tersebut, khususnya, tercermin pada pemisahan antara ke-Arab-an dengan keislaman; dalam arti pada pernyataan Islamimisme-Arab bukan Arabisme-Islam, dan pada pemberian dimensi humanisme dan keumatan pada Islam. Dimensi ini mengatasi nasionalisme dan etnik dan mengarah pada manusia sebagai manusia. Selain itu, peran penting tersebut juga terwujud dalam teori pelengseran penguasa yang zalim dan pernyataan bahwa kekhalifahan tidak boleh hanya terbatas pada suku Quraisy saja, tetapi harus diberikan kepada yang lebih layak dan berhak, apa pun warna kulit dan etnisnya. Secara praksis, hal itu dimaksudkan sebagai persamaan antarsesama muslim tanpa membedakan antara budak dengan tuannya, Arab dengan non-Arab, dan persamaan antara keduanya dalam aspek ekonomi, sesuai dengan keadilan dan kebenaran.

Wajar apabila revolusi terhadap struktur politik yang direpresentasikan oleh penguasa yang zalim ini diiringi dengan revolusi terhadap struktur budaya yang dipakai dan dijadaikan sandaran oleh penguasa. Revolusi ini tampak nyata pada berbagai aspek budaya, mulai dari bahasa. Revolusi tidak terbatas pada materi pengetahuan semata, tetapi juga pemberontakan metodologis yang bertujuan menancapkan pemahaman baru terhadap warisan budaya dan metode baru dalam mengkaji dan mengetahui. Prinsip-prinsip revolusi tersebut dapat diringkas ke dalam tiga hal: akal didahulukan daripada *naql*, kenyataan didahulukan daripada syari'ah, dan kreativitas didahulukan daripada imitatif.

Demikianlah, revolusi tersebut menegasikan keabsahan *naql* itu sendiri, jika tidak didukung oleh akal. Ini berarti bahwa revolusi menjadikan akal sebagai dasar dan kriteria. Dalam bahasa, revolusi menolak "yang *syâdz*"; maksudnya segala yang secara rasional tidak sesuai dengan aturan analog. Dalam agama, revolusi mendahulukan putusan akal. Jika terjadi pertentangan dengan teks maka teks ter-

sebut harus diinterpretasikan menurut nalar. Konsekuensinya, yang batin harus didahulukan atas yang lahir dan menganggap kebenaran terdapat dalam yang batin. Sementara yang lahir hanya bersifat edukatif-legal. Selain itu, hal tersebut juga berdampak pada ditolaknya agama dan kenabian sebagai dasar serta pentingnya mendirikan agama akal di satu sisi, dan di sisi yang lain hal itu juga menyebabkan munculnya pernyataan adanya kenabian yang terus-menerus. Kenabian terus-menerus merupakan salah satu bentuk negasi terhadap kenabian Islam dari sisi bahwa kenabian Islam merupakan penutup kenabian. Demikianlah, kenabian tidak terbatas pada masa wahyu, tetapi kenabian ada tanpa batas waktu dan tiada terhingga. Ia merupakan cahaya abadi yang bisa saja tercermin dalam pribadi dan bisa jadi senantiasa tetap berada di tempatnya yang ilahiah, namun kenabian adalah cahaya yang terus-menerus.

Pada tataran puisi, muncul bahasa puisi baru dan kriteria-kriteria kritik baru yang bertentangan. Bahasa Baduwi berseberangan secara langsung dengan bahasa metropolis yang intelek dan metaforis. Kriteria-kriteria Baduwi yang didasarkan pada apresiasi yang sederhana berseberangan dengan kriteria-kriteria metropolis yang didasarkan pada pengetahuan yang luas dan bervariasi.

Jika memegangi *naql* secara implisit bermakna memegang kebenaran yang dinukil secara sempurna, berjalan terus sepanjang ruang dan waktu, yang mana hal itu berarti bahwa wilayah perkembangan pada apa yang dinukil bersifat sempit atau tertutup maka memegangi nalar secara implisit berarti keterbukaan dan dapat berkembang terus-menerus. Hal itu karena sikap *naqli* tentunya bersifat konservatif, dalam arti repetisi, sementara akal menolak, mengubah, dan memilih. Di sinilah terdapat perkembangan.

Mu'tazilah memiliki peran awal dalam menolak taqlid dan dalam bertumpu pada akal. Di tangan an-Nazhzhâm, persoalan berkembang menjadi penolakan untuk mengambil sesuatu yang dinukil dan diriwayatkan serta menyangsikan hadits serta pendapat-pendapat *mufassir,* menolak legalitas ijma', dan menolak (anggapan) kalau

kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada *nazhm* dan keindahan strukturnya. Ia berpendapat bahwa kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada pemberitaannya tentang hal-hal yang gaib. Mengenai struktur dan penataannya, manusia mampu untuk menulis seperti Al-Qur'an, dan bahkan "yang lebih bagus daripadanya"[3] andaikata Allah tidak mengalihkan manusia dari hal tersebut.

Dalam iklim Bathiniyyah-Imamiyyah, maksudnya dalam iklim hakikat, muncul gerakan sufi, dan menemukan format puncaknya di abad III H. pada Abu Yazid al-Busthami dan al-Hallâj. Dalam format ini, syari'at dianggap sebagai simbol bagi makna batin. Artinya, nilai syari'at tidak berada pada lahiriahnya, tetapi pada maknanya yang batin. Menurut format ini, substansi Islam bukan terletak pada syari'at, melainkan pada hakikat. Islam merupakan keberagamaan hati. Orang muslim bukanlah yang berafiliasi pada format-format dan kaidah-kaidah, melainkan mereka yang berafiliasi pada nurani. Ini berarti melepaskan Al-Qur'an dari sektarianisme.

Islam adalah hati, bukan moral, bukan filsafat, dan bukan perundang-undangan. Atas dasar ini, iman bukanlah kalam. Oleh karena itu, agama bukan tradisi yang diwariskan atau dialihkan. Ia merupakan gerak hati, dan gerak hati itu dialami, bukan dialihkan. Iman merupakan pengalaman dalam apa yang tidak dapat diilustrasikan. Ia merupakan cinta dan kerinduan. Konsekuensinya, makna-makna lahir atau syari'at mengalami perubahan. Haji dengan niat menggantikan haji menuju baitul haram, perjalanan spiritual menggantikan perjalanan jasad, dan dzikir, umpamanya, menggantikan shalat. Artinya, shalat batin menggantikan bentuk shalat yang lahir. Dzikir berarti duduk dan berbicara dengan Allah dalam rangka menarik situasi rindu dan pencerahan. Ia merupakan jalan cinta, ma'rifat, dan fana'; atau, ia merupakan metode sufi untuk sampai kepada Allah, sebagai lawan dari metode rasional dalam filsafat, atau metode *naqli* dalam agama. Kewalian (*wilayah*), umpamanya, menggantikan kenabian. Wilayah

---

[3] Al-Baghdadi, *Milal wa an-Nihal,* (Beirut: Dar Masyriq, 1970), hlm. 98.

merupakan kurnia Tuhan, seperti kenabian. Ini berarti bahwa kewalian sudah ditetapkan sejak azali, tidak dapat diupayakan. Ia merupakan cahaya ketuhanan yang dilemparkan Allah ke dalam hati sang sufi. Oleh karena itu, sang wali dijaga dari salah, atau lebih tepatnya dijaga dari kondisi menyalahi *syara'*. Ia dapat membawa keramat, memberitahukan yang gaib, dan dapat menundukkan kekuatan alam. Bahkan, sebagaimana dikatakan oleh sebagian ahli sufi, sang wali lebih utama daripada nabi.[4]

Demikianlah, sang sufi memasuki angkasa tanpa batas menuju tempat yang lebih jauh daripada yang diberikan kepada nabi. Dia terbebas dari belenggu-belenggu ruang dan waktu. Langitnya "identitas", garis edarnya *deantropomorphism*, kesaksiannya "pohon keesaan", bukan "Sidratul Muntaha" (pohon yang dilihat nabi dalam mi'rajnya), kelanggengan merupakan dua sayapnya, dan eternalitas merupakan wilayahnya.[5] Di sinilah awal mula munculnya konsep simbolik tentang alam, sebagai lawan dari konsep fiqhiyyah yang materiil, dan awal mula munculnya konsep alam yang simbolik yang diberikan di abad VI H. oleh al-Makzûn as-Sinjari dan Muhyiddin bin Arabi yang formatnya lebih sempurna. Interpretasi simbolik ini, di abad II H., bersama al-Hallâj khususnya, sampai pada pembatalan terhadap syrai'at yang zahir dan pendirian batin serta hakikatnya. Ini berarti mendukung pendapat tentang kenabian yang berjalan terus-menerus seperti yang telah saya singgung.

Kenabian yang terus-menerus sebenarnya merupakan bentuk negasi secara terus-menerus terhadap alam yang ada. Dari aspek ini, kenabian merupakan ide revolusioner. Karakteristik revolusionernya mutlak, dalam arti bahwa ia tidak berfase dan tidak terbatas.

---

[4] Dalam masalah ini, Lihat Abu al-A'la al-Afifi, *At-Tasawwuf, ats-Tsaurah ar-Rûhiyyah fî al-Islâm*, (Kairo: t.p., 1963), hlm. 258 dan seterusnya. Lihat pendapat-pendapat at-Turmudzi (w. 285 H.) dan ad-Dârâni (w. 215 H.) pada sumber yang sama, hlm. 304. lihat pula buku *Khatm al-Wilâyah*.

[5] Abu Nashr as-Sirâj ath-Thûsi. *Al-Luma'*, ed. Abd al-Halim Mahmud dan Thaha Abd al-Bâqi Surûr, (Kairo: t.p. 1960), hlm. 384

Tatkala berbicara tentang realitas, ia (kenabian) menolak realitas dan memimpikan realitas yang hakiki. Semua yang temporal harus dilampaui: itulah pengertian yang dalam dari ide kenabian terus-menerus. Dengan kata lain, ia merupakan revolusi terus-menerus. Hanya saja, pesan revolusioner dari kenabian yang terus-menerus ini tertutupi oleh gejala sektarian yang konservatif, oleh faktor-faktor pertarungan politik represif yang dilamai oleh mereka yang meyakini konsep kenabian terus-menerus tersebut. Dari sini kita harus memahami ide tersebut secara terpisah dari kondisi dan situasi pertarungan politik; dalam arti kita harus memahaminya secara mandiri. Kenyataan bahwa tasawuf, dari sisi politik, merupakan revolusi non-kepemilikan di dunia yang penyangganya justru adalah kepemilikan. Qaramith dan sufisme meruntuhkan—masing-masing dengan karakteristiknya—Islam yang berorientasi kekuasaan tradisional: yang pertama (Qaramith) membangun masyarakat miskin dan sosialisme (komunisme), sementara yang kedua menolak komunalisme dan membangun kedalaman subjektif. Qaramith mengatasi terampasnya individu yang direpresentasikan oleh agama dalam bentuk kuasanya, sementara sufisme mengatasi perampasan tersebut yang juga direpresentasikan oleh agama dalam bentuk *syar'i-fiqhi*-nya.

Pengalaman batiniyah-sufisme berarti—pada tataran sastra dan bahasa—pemisahan antara penanda dan petanda, dan menegaskan bahwa ekspresi (penanda) tidak sama dengan yang diekspresikan (petanda). Hubungan antara keduanya merupakan hubungan indeksi dan simbolik, bukan hubungan kesamaan dan identitas. Atau, dengan ungkapan lain, itu merupakan hubungan kemungkinan, bukan hubungan keyakinan. Hal ini mengikuti pendapat yang menyatakan bahwa hubungan keyakinan menyebabkan memegangi kata-kata secara literal dan menilai puisi secara logik dan etis. Namun demikian, inilah yang justru merupakan dasar kritik tradisional yang paling penting. Dari sini, para kritikus menyebut puisi yang mengindikasikan

hubungan-hubungan kemungkinan sebagai puisi ambigu. Kita telah melihat banyak contoh mengenai kritik tersebut, yang kami kuatkan dengan contoh-contoh lain. Ketika Abdullah bin Qais ar-Ruqayyât menggambarkan untanya saat membawanya kepada orang yang dipuji, dengan mengatakan: "baginya sama saja antara malam dan siang harinya", Ibn Abu Atîq, kritikus Hijâz, memberi komentar dengan mengatakan: "Aneh benar, ini menurut saya orang buta?" Dinyatakan bahwa sang penyair melihatnya, kemudian mengucapkan salah padanya. Ibn Abu Atîq menjawab dengan mengatakan: *"Wa alaika as-salâm,* wahai penunggang unta buta". Ia berkata padanya: "Ada apa dengan sebutan baru ini wahai Abu Muhammad, ada apa denganmu?" Ia menjawab: "Engkau menamai dirimu sendiri dengan nama itu tatkala engkau mengatakan: 'baginya sama saja antara malam dan siang harinya', malam dan siang sama hanya bagi orang buta". Ia menjawab: "Yang saya maksudkan adalah kelelahan". Ibn Abi Atîq berkata: "Bait puisimu ini membutuhkan penerjemah untuk menerjemahkannya".[6]

Di sini, kritikus ingin menyamakan secara langsung antara tanda dengan petanda, antara ekspresi dengan yang diekspresikan. Kalau tidak sama maka ujaran akan ambigu dan memerlukan penerjemah. Sikap kritis semacam ini menjadi dasar pandangan yang menolak puisi baru yang berorientasi membangun hubungan-hubungan kemungkinan dengan menggunakan metafor dan imajinasi, suatu sikap yang menyebabkan keyakinan apresiasi tradisional menjadi goyah. Sikap ini, dalam bentuknya yang komprehensif dan sistematis, diekspresikan oleh al-Âmidi dalam membandingkan antara Abu Tamam dan al-Buhturi. Al-Âmidi menolak kalau dikatakan kelembutan makna menjadi kriteria yang tepat untuk menilai puisi sebab kelembutan tersebut ada di setiap bahasa dan bangsa. Dengan demikian, kriterianya adalah sesuatu yang menjadi ciri khas bahasa Arab, yaitu kejelasan dan elokuensi. Oleh karena itu, penyair terbaik adalah penyair

---

[6] Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni,* juz V, (Kairo: Dar al-Kutub as-Siyasi), hlm. 86–89.

yang paling retorik dan elokuensi. Retorika dan elokuensi ada hanya dengan menghindari makna-makna yang halus.

Demikianlah, puisi yang sejati adalah puisi yang kata-katanya sesuai dengan asal maknanya, mudah dipahami, dan puisi yang makna-maknanya muncul sesuai dengan kata-kata yang biasa dipakai dalam makna-makna semacam itu. Jika puisi utamanya merupakan retorika, dan retorika merupakan karakteristik bahasa Arab maka puisi, utamanya, merupakan struktur kata-kata: "penciptaan kata-kata ada dengan sendirinya, tidak membutuhkan yang lainnya". Jika sang penyair dalam puisinya tidak mengikuti pola ini maka ia disebut sang bijak dan filsuf, bukan penyair, dan bukan retorik sebab jalan yang diikutinya bukan jalan bangsa Arab, tidak pula pola-pola mereka".[7]

Akan tetapi, Abu Nuwas dan Abu Tamam membangun dasar-dasar baru. Bagi mereka, yang baru tidak lagi merupakan variasi dari yang lama, atau restorasi terhadapnya, serta tidak pula peleburan dari elemen-elemen lama dalam format baru. Maksudnya, yang baru tidak baru keculi apabila yang baru merupakan bentuk negasi terhadap yang lama—secara seni. Akan tetapi, negasi seni ini tidak menolak kalau yang baru terkandung dalam yang lama. Artinya, yang baru merupakan salah satu dari potensi yang ada dalam yang lama. Akan tetapi, bukti bahwa yang baru bukan peralihan dari potensi ke faktual hanya terletak pada momen tersebut; bahwa yang lama merintangi terjadinya peralihan itu, merintangi untuk terealisasikannya yang baru; dalam arti yang lama menegasikannya. Oleh karena itu, yang baru tidak mampu mewujudkan dirinya kecuali apabila yang menegasikan kekuatan dirinya adalah yang lama.

Demikianlah, antara revolusi sosial dan revolusi pemikiran, antara rasionalitas masyarakat yang dibarengi dengan rasionalitas agama,

[7] Dalam hal ini lihat Al-Amidi, *Al-Muwâzanah bain Syi'r Abu Tamam wa al-Buhturi,* juz I, ed. Sayyid Saqar, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1961), hlm. 389–405.

pembatalan *naql,* pembatalan agama, dan pembatalan yang lahir, metode *syakki* (meragukan), pengujian eksperimental dan pembatalan kenabian, di antara semua ini tumbuh gerakan perubahan dan kreativitas dalam masyarakat Arab. Gerakan ini mulai mengambil kecenderungan subjektif; dalam arti agama kembali sebagai pengalaman subjektif, demikian pula puisi, ia kembali sebagai pengalaman subjektif. Gerakan ini tampak jelas pada tasawuf dan juga tampak jelas pada kecenderungan puisi Abu Nuwas dan Abu Tamam. Objektivitas agama mulai mengambil bentuk kritis mendasar, dengan perubahan kebalikannya: objektivitas rasional. Agama tidak lagi, dalam kecenderungan ini, *top down,* di mana manusia hanya berperan sebagai penerima dan menyerah, tetapi agama telah menjadi *bottom up,* di mana manusia memiliki peran kreatif. Demikianlah, agama tidak lagi menjadi sesuatu yang gaib di mana akal harus tunduk padanya, tetapi agama telah menjadi sesuatu yang gaib di mana ia harus tunduk pada akal; maksudnya tunduk terhadap pengalaman dan kehidupan manusia. Agama untuk manusia, bukan manusia untuk agama.

Dari sini, kita dapat memahami watak keterjalinan antara gerakan revolusioner dengan sikap teoris terkait dengan penolakan terhadap wahyu dan penegasan akal, seperti yang tercermin pada ar-Râzi dan Ibn ar-Râwandi. Keduanya membebaskan manusia atas dasar pandangan rasional, sementara gerakan revolusioner membebaskan manusia atas dasar perjuangan politik.

Ar-Râzi mengkritik dan membatalkan kenabian dan wahyu. Dalam hal ini, ia jauh mendahului kritik terhadap teks-teks keagamaan yang terjadi di Eropa abad XVII. Sikap rasionalnya adalah menolak keberagamaan secara imani, dan menyerukan pada pemikiran yang menempatkan alam dan yang konkret pada posisi sesuatu yang gaib. Dalam pandangannya, merenungkan dan mengkaji keduanya merupakan persyaratan pertama bagi pengetahuan. Menggantikan alam pada posisi wahyu menjadikan alam terbuka di hadapan akal. Jika wahyu memiliki permulaan dan penghujung, alam tidak memiliki

permulaan dan penghujung. Dengan demikian, alam berada di luar masa lampau dan kini: ia masa datang, selamanya.

Ar-Razi dan Ibn al-Râwandi telah melempangkan jalan untuk membebaskan diri dari inklusivitas agama. Dalam suatu masyarakat yang didasarkan pada agama, atas nama agama, seperti masyarakat Arab, harus ada kritik terhadapnya, dimulai dengan mengkritik agama. Tentu saja kritik ini tidak boleh menjadi tujuan itu sendiri, tetapi ia harus menjadi sarana untuk tujuan yang lebih agung: membebaskan manusia dari sesuatu yang membuatnya teralienasi, terbebas secara mendasar dan sempurna.

Demikianlah, gerakan interpretasi, dalam arti perubahan makna lama, menyatu dengan gerakan revolusioner; mengubah realitas, yakni realitas yang ada sebagai perwujudan dari makna-makna lama.

Daftar Pustaka

Abu Nuwas. t.t. *Diwân Abi Nuwâs*. Beirut: Dar Shadir.

________. t.t. *Diwan Abi Tamam ala Syarh al-Khatib at-Tabrizi*. Kairo: Dar Ma'arif.

Majalah *Ar-Risâlah,* edisi 355–357. (1940).

Abd al-Aziz al-Bukhari. 1308 H. *Kasyf al-Asrâr Syarh Ushûl al-Bazdawi*. Istambul: Syirkah ash-Shihâfah al-Utsmaniyyah.

Abdul Aziz ad-Dauri. 1969. *Muqaddimah fî at-Târîkh al-Iqtishâdi al-Arabi*. Beirut: Dar ath-Thali'ah.

Abd al-Aziz Sayyid al-Ahl. 1972. *Syaikh al-Ummah, Ahmad Ibn Hanbal*. Beirut: Dâr al-Ilm lilmalaâyîn. 1972.

Abd al-Ghani ad-Daqar. 1972. *Al-Imâm asy-Syafi'i, Faqîh as-Sunnah al-Akbar*. Beirut: t.p.

Abd al-Halim al-Jundi. 1967. *Al-Imam asy-Syafi'i*. Kairo: Dâr al-Kâtib al-Arabi.

Abd al-Qâdir Ahmad Atâ (*ed.*).1969. *Al-Masâ'il fi A'mâl al-Qulûb wa al-Jawârih wa al-Makâsib wa al-Aql*. Kairo: Alam al-Kutub.

Abd ar-Rahman Badawi. 1945. Abd ar-Rahman Badawi. *Min Târîkh al-Ilhâd fi al-Islâm*. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah.

________ (*ed.*). 1949. *Syathahat asy-Shûfiyyah*. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah.

Abd as-Salâm Muhammad Hârûn (*ed.*). 1960. *Majâlis Tsa'lab*. Cet. II. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.

Abd al-Wahhâb Khalâf. 1361 H. *Târîkh at-Tasyri' al-Islâmi fî Dzail Ilm Ushûl al-Fiqh*. Cet. II. Kairo: t.p.

________. 1365 H. *Ilm Ushûl al-Fiqh*. Cet. I. Kairo: Mathba'ah Nahdhah.

Abu al-A'la Afifi. 1963. *At-Tashawwuf: ats-Tsawrah ar-Rûhiyyah fi al-Islâm*. Kairo: t.p.

Abu al-Faraj al-Asfihani. t.t. *Al-Aghâni*. Kairo: Dar al-Kutub as-Siyasi.

Abu al-Faraj al-Asfihani. t.t. *Al-Aghâni*. Cet. de Sacy.

Abu Bakr al-Baqillani. 1957. *Kitâb at-Tamhîd*. Ed. Pastur Richard Yusuf Makârisi Js. Beirut: al-Maktabah asy-Syarqiyyah.

Abu Baththah al-Ukbari. 1958. *Kitâb asy-Syarh wa al-Ibânah 'alâ Ushûl as-Sunnah wa ad-Diyânah*. Damaskus: Institute France Damakus.

Abu al-Hasan al-Asy'ari. 1950. *Maqâlât al-Islâmiyyin wa Ikhtilaf al-Mushallin*. Ed. Muhyiddin Abd al-Hamid. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah.

Abu Hilal al-'Askari. 1971. *Kitab ash-Shinâ'ataini: al-Kitabah wa asy-Syi'r*. Kairo: Mathba'ah al-Babi al-Halabi.

Abu Ishâq asy-Syathibi. t.t. *Kitâb al-Muwâfaqât fi Ushûl asy-Syarî'ah*. Cet. I. Mesir: ar-Rahmaniyyah.

Abu Nashr as-Sirâj ath-Thûsi. 1960. *Al-Luma'*. Ed. Abd al-Halim Mahmud dan Thaha Abd al-Bâqi Surûr. Kairo: t.p.

Abu al-Qasim Abdul Karim al-Qusyairi. 1966. *Ar-Risâlah al-Qusyairiyah*. Ed. Abd al-Halîm Mahmud bin asy-Syarîf. Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah.

Abu al-Qasim al-Hasan bin Bisyr al-Amidi. 1961. *Al-Muwâzanah bain Syi'r Abi Tamam wa al-Buhturi*. Ed. Sayyid Saqar. Kairo: Dar al-Ma'arif.

________. t.t. *Diwan al-Amidi*. T.tp: t.p.

Al-Ashma'i. 1971. *Kitâb Fuhûlah asy-Syu'arâ'*. Beirut: Dar al-Kutub al-Jadidah.

Ad-Dainuri. 1960. *Al-Akhbâr ath-Thiwâl*. Kairo: Wizarah ats-Tsaqafah. 1960.

Al-Baghdadi. 1910. *Al-Farq bain al-Firaq*. Kairo: t.p.

________. 1970. *Al-Milal wa an-Nihal*. Ed. Alber Nashr Nadir. Beirut: Dâr al-Masyriq.

Al-Baqillani. 1957. *Kitâb at-Tamhîd*. Beirut: al-Maktabah asy-Syarqiyyah.

Al-Bazdawi. 1308 H. *Kasyf al-Asrâr alâ Ushûl*. Istanbul: t.p.

Alber Nashr Nadir. 1951. *Falsafah al-Mu'tazilah*. Baghdad: ar-Râbithah.

Al-Buhturi. t.t. *Dîwân al-Buhturi*. T.tp: t.p.

Al-Bukhari. 1327 H. *Al-Jami' ash-Shahih*. Kairo: Dar asy-Sya'b.

Al-Fairuzabadi. t.t. *Al-Qâmûs al-Muhîth*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Fairuzabadi. 1972. *Al-Bulghah fi Târîkh 'Aimmah al-Lughah*. Ed. Muhammad al-Mishri. Damaskus: t.p.

Al-Ghazali. 1322 H. *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushul*. Cet. I. Kairo: al-Mathba'ah al-Mishriyyah.

________. t.t. *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*. Kairo: Dâr asy-Sya'b.

Al-Hatimi. 1965. *Ar-Risâlah al-Muwadhihah*. Ed. Muhammad Yusuf Najm. Beirut: Dar Shadir.

Al-Jahizh. 1938. *Al-Hayawân*. Ed. Abd as-Salâm Harûn. Kairo: Mushthafa al-Bâbi al-Halabi.

_________. 1947. *Al-Bayân wa at-Tabyîn*. Cet. III. Ed. Hasan as-Sandûbi. Kairo: al-Istiqâmah.

_________. 1965. "Risâlah fî an-Nabitah". Dalam *Rasâ'il al-Jâhizh*. Ed. Abd as-Salâm Muhammad Harun. Kairo: Maktabah al-Khanaji.

Al-Jurjani. 1951. *Al-Wisâthah baina al-Mutanabbi wa Khushumihi*. Kairo: t.p., 1951.

Al-Khafaji. t.t. *Al-Khizânah al-Adab*. Baghdad: Maktabah al-Mutsanna.

Al-Khashri. 1935. *Zuhar al-Âdâb wa Tsamr al-Albab*. Kairo: t.p.

Al-Khatib al-Baghdadi. 1931. *Târîkh Baghdâd*. Kairo: t.p.

Al-Maqrizi (Taqi ad-Dîn Ahmad bin Ali). 1948. *Itti'âdh al-Hunafa bi Dzikr al-A'immah al-Fâthimiyyin al-Khulafa*. Kairo: t.p.

Al-Marzabani. 1354. *Mu'jam asy-Syu'arâ'*. Kairo: t.p.

_________. 1965. *Al-Muwasysyah*. Ed. Ali Muhammad al-Bujawi. Kairo: Dar Nahdhah.

Al-Mas'udi. 1958. *Murûj adz-Dzahab wa Ma'adin al-Jauhar*. Kairo: al-Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra.

Al-Mubarrad. 1956. *Al-Kâmil*. Kairo: Dar Nahdhah.

An-Nabighah. t.t. *Diwan an-Nabighah*. T.tp.: t.p.

Al-Qâdhi Abd al-Jabbâr. t.t. *Al-Mughni fi Abwâb at-Tawhîd wa al-Adl*. Ed. Ibrahim Madkûr. Kairo: al-Mu'assasah al-Mishriyyah al-Ammah.

Al-Qalqasyandi. 1959. *Nihâyah al-Arib fi Ansâb al-Arab*. Ed. Al-Anbari. Kairo: t.p.

Al-Qusyairi. 1966. *Ar-Risâlah al-Qusyayriyyah*. Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah.

_________. 1968. *At-Tahbîr fî at-Tadzkîr*. Kairo: t.p.

As-Sayyid al-Bathalyausi al-Andalusi. 1319 H. *Al-Inshâf fî at-Tanbîh alâ al-Asbâb allati Aujabat al-Ikhtilâf bain al-Muslimîn fî Ârâ'ihim*. Kairo: t.p.

Asy-Syafi'i. 1940. *Ar-Risâlah*. Ed. Ahmad Muhammad Syakir. Kairo: al-Bâbi al-Halabi.

_________. 1940. *Jimâ' al-'ilm*. Ed. Ahmad Muhammad Syakir. Mesir: Mathba'ah al-Ma'ârif.

_________. 1968. *Al-Umm*. Kairo: Silsilah Kitâb asy-Sya'b.

_________. 1971. *Dîwân asy-Syafi'i*. Dikumpulkan oleh Muhammad Afîf az-Za'bi. Beirut: Dâr an-Nûr.

Asy-Syatibi. 1341 H. *Al-Muwâfaqât*. T.tp: al-Mathba'ah as-Salafiyyah.

Asy-Syaukani. t.t. *Irsyâd al-Fuhûl*. Kairo: Mushthafa al-Bâbi al-Halabi.

Ath-Thabari. 1954. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil ay Al-Qur'an*. Kairo: Mathba'ah al-Babi al-Halabi.

At-Tahanawi. t.t. *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*. Beirut: Mathba'ah Khayyath.

Abd al-Fattah Ulyan. 1970. *Qarâmithah al-Irâq fi al-Qarnain ats-Tsâlil wa ar-Râbi' al-Hijriyain*. Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-Âmmah li at-Ta'lîf wa an-Nasyr.

Abd al-Muta'âl al-Qâdhi. 1965. *Syi'r al-Futûh al-Islâmiyyah fi Shadr al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Qaumiyyah li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr.

Abu al-Wafa al-Ghunaimi at-Taftâzâni. 1966. *Ilm al-Kalâm wa Ba'd Musykilâtuhu*. Kairo: t.p.

Abd al-Wahhab an-Nuwairi. 1970. "Nihâyah al-Arib fi Funûn al-Adab". Dikutip dari *Qarâmithah al-Irâq fi al-Qarnain ats-Tsâlil wa ar-Râbi' al-Hijriyain*. Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-Âmmah li at-Ta'lîf wa an-Nasyr.

Abi al-Khathab al-Qurasyi. 1963. *Jamharah Asy'âr al-Arab*. Beirut: Dâr Shâdir.

Ahmad Amin. 1938, 1949, 1952. *Dhuha al-Islâm*. Kairo: Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr.

Ahmad Jâd al-Mawla Bek, Ali Muhammad al-Bajawi, dan Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (*ed.*). t.t. *Ayyâm al-Arab fî al-Jâhiliyyah*. Cet. III. Kairo: Isa al-Bâbi al-Halabi wa Syurakâ'uhu.

Ahmad Mahmud Shubhi. 1969. *Nazhariyyah al-Imâmiyyah laday asy-Syî'ah al-Itsnay Asyariyyah*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.

Ali Sami an-Nasysyar. 1965. *Manâhij al-Bahts inda Mufakkîr al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

Carl Brockelmann. 1968. *Târîkh al-Adab al-Arabiy*. Terj. Abd al-Halim an-Najjâr. Cet. II. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.

Cheikho, Louis. *Kalilah wa Dimnah*. (terj. Arab). T.tp. t.p.

Corbin, Henry. 1958. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Ed. Flammarion. Paris: t.p.

_________. 1966. *Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah*. Beirut: Mansyurat Uwaidat.

Dzu ar-Rummah. 1964. *Dîwân Dzu ar-Rummah*. Cet. II. Beirut: al-Maktab al-Islami.

Farûq Umar. 1970. *Thabi'ah ad-Da'wah al-Abbâsiyyah*. Beirut: Dâr al-Irsyâd.

Fuck. *Al-Arabiyyah*. 1951. Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi.

Goldziher, Ignaz. 1946. *Al-Aqîdah wa asy-Syarî'ah fi al-Islâm* (terj. Arab). Kairo: t.p.

Hasan Ahmad al-Khatib. 1952. *Fiqh al-Islâm*. Kairo: t.p.

Hasan Ibrahim Hasan. 1964. *Târîkh al-Islâm*. Cet. VII. Kairo: Maktabah an-Nahdah.

Husein Utswan. 1970. *Muqaddimah al-Qashîdah al-Arabiyyah fî asy-Syi'r al-Jâhili*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.

Ibn Abi al-Hadid. 1959. *Syarh Nahj al-Balâghah*. Ed. Muhammad Abi al-Fadhal Ibrahim. Kairo: Mathba'ah al-Halabi.

Ibn Abi Atiq. 1972. *Nâqid al-Hijaz: Akhbâruhu wa Naqduhu*. Beirut: Mansyurât Jami'ah al-Arabiyyah.

Ibn al-Jauzi. t.t. *I'lâm al-Muwaqqi'în*. Mesir: an-Nil.

_________. t.t. *Naqd al-Ilm wa al-Ulama'* aw *Talbis Iblis*. Kairo: Idarah ath-Thiba'ah al-Muniriyyah.

Ibn al-Mu'taz. 1935. *Kitâb al-Badî'*. London: t.p.

_________. t.t. *Al-Badî'*. T.tp.: Kratkovki.

_________. 1956. *Thabaqât asy-Syu'ara*. Ed. Abd as-Satar Faraj. Kairo: t.p.

Ibn Atsir. 1959 *Al-Matsal as-Sâ'ir fi Adab al-Katib wa asy-Sya'ir*. Kairo: Mathba'ah Nahdhah.

________. 1967. *Al-Kâmil fi at-Tarikh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi.

Ibn Basam. *Adz-Dzakhîrah*. T.tp.: t.p.

Ibn Hazm. t.t. *Al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwâ' wa an-Niha*. Baghdad: al-Mutsanna.

Ibn Hazm. 1962. *Jamharah Ansâb al-Arab*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

Ibn Katsir al-Hafizh. 1358 H. *Al-Bidâyah wa an-Nihâyah*. Kairo: Mathba'ah as-Sa'adah.

Ibn Khaliqan. t.t. *Wafayât al-A'yân*. Ed. Ihsan Abbas. Beirut: Dar ats-Tsaqafah.

Ibn Majah. 1373 H. *Sunan Ibn Mâjah*. Ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Bâqi. T.tp.: t.p.

Ibn Qutaibah. t.t. *Uyûn al-Akhbâr*. Kairo: Dâr al-Kutub.

_________. 1969. *Asy-Syi'r wa asy-Syu'ara*. Ed. Ihsân Abbâs. Beirut: Dar ast-Tsaqafah.

Ibn Rasyiq. 1972. *Al-Umdah fi Mahâsin asy-Syi'r wa Adâbihi wa Naqdihi*. Beirut: Dar al-Jail.

Ibn Saad. 1957. *Kitâb ath-Thabaqât al-Kabir*. Beirut: Thab'ah Shadir. 1957.

Ibn Salam. t.t. *Thabaqât Fuhûl asy-Syu'arâ'*. Mesir: Dâr al-Ma'arif.

Ibn Sinân al-Khafâji. 1953. *Sirr al-Fashâhah*. Kairo: t.p.

Ibn Taimiyyah. 1971. *Dar' Ta'ârudh al-'Aql wa an-Naql*. Ed. Muhammad Rasyad Salim. Kairo: Dar al-Kutub.

_________. 1387. *Ma'ârij al-Wusul*. Kairo: Mathba'ah as-Salafiyyah.

Ihsan an-Nashsh. 1964. *Al-Ashâbiyyah al-Qabiliyyah wa Atsaruha fi asy-Syi'r al-Umawi*. Beirut: t.p.

Jabir bin Hayyan. 1935. *Mukhtâr Rasâ'il*. Ed. Paul Kraus. Kairo: Mathba'ah al-Khanaji.

Jalal ad-Din as-Suyuthi. t.t. *Al-Muzhir fi Ulûm al-Lughah wa Anwâ'uha*. Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyyah.

Kâmil Mushthafa asy-Syaibi. 1969. *Ash-Shillah bain at-Tashawwuf wa at-Tasyayyu'*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.

Khudhari Bek. 1353. *Fî Târîkh at-Tasyrî' al-Islâmi*. Cet. IV. T.tp.: t.p.

Krauss, Paul (*ed*.). 1939. *Rasâ'il Falsafiyyah li Abi Bakr Muhammad bin Zakariya al-Râziy*. Kairo: t.p.

Ma'ruf ad-Dawalibi. 1965. *Al-Madkhal ilâ Ilm Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Jadid.

Massignon, Louis. 1922. *La passion d'Al-Hosayn – ibn – Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*. Paris: Geuthner.

_________. 1954. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. E.d, Urin. Paris: t.p.

Muhammad bin Yahya ash-Shûli. t.t. *Akhbâr Abi Tamâm*. Ed. Khalil Mahmud Asâkir dan Muhammad Abduh Azâm dan Nadhîr al-Islam al-Hindi. Beirut: al-Maktab at-Tijâri.

Muhammad Abu Zahrah. 1337. *Ibn Hanbal*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi.

_________. 1364. *Asy-Syafi'i*. Mesir: Mathba'ah al-Ulûm.

_________. 1365. *Mâlik*. Mesir: Mathba'ah al-I'timâd.

_________. t.t. *Târîkh al-Madzâhib al-Islamiyyah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi.

Muhammad Ajjaj al-Khatib. 1963. *As-Sunnah Qabl at-Tadwîn*. Kairo: t.p.

Muhammad bin Salam al-Jumahi. 1968. *Thabaqât Fuhûl al-Syu'arâ'*. Beirut: Dâr an-Nahdhah al-Arabaiyyah.

Muhammad Taqi al-Hakim. 1963. *Al-Ushûl al-Âmmah li al-Fiqh al-Muqâran*. Beirut: Dâr al-Andalus.

Mushthafa az-Zarqa. 1367. *Al-Huqûq al-Madaniyyah fi al-Bilâd as-Sûriyah*. Cet. III. Damaskus: t.p.

Muslim bin Walid. t.t. *Diwân Muslim bin al-Walid*. T.tp: t.p.

Musthafa Abd ar-Razaq. 1966. *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah.

Musthafa as-Siba'i. 1961. *As-Sunnah wa Makânatuha fi at-Tasyri' al-Islamâmi*. Kairo: Dâr al-Urûbah.

Nâshir ad-Dîn al-Asad. 1966. *Mashâdir asy-Syi'r al-Jâhili wa Qîmatiha at-Târîkhiyyah*. Cet. II. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.

Nwyia, Paul. 1970. *Exégèse coranique et Langage mystique*. Beyrouth: Dar El-Machreq.

Shubhi as-Shalih. 1971. *Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahatuhu*. Cet. VI. Beirut: Dâr al-Ilm lilmalâyin.

Syamsuddîn al-Maqdisi. 1906. *Ahsan at-Taqâsîm fî Ma'rifah al-Aqâlîm*. Leiden: t.p.

Syauqi Dhaif. t.t. *Târîkh al-Adab al-Arabi*, *al-Ashr al-Jâhili*. Cet. IV. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.

Thaha Husain. 1969. *Fî al-Adab al-Jâhili*. Cet. X. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.

Yusuf Khalif. 1968. *Hayah asy-Syi'r fî al-Kûfah*. Kairo: t.p.

Zaki Najib Mahmud. 1961. *Jâbir bin Hayyân*. Kairo: t.p.

Indeks

T

U

W

Y

Z